الإصدار: 21



ملامح الرؤية الوسطية في المنهج الفقهي



يُهدى ولا يُباع

د. أبو أمامة نوار الشلي



ملامح الرؤية الوسطية في المنهج الفقهي

د. أبو أمامة نوار بن الشلي

الإصدار: 21 (سبتمبر 2009م / رمضان 1430هـ)



د. أبو أمامة نوار بن الشلي:

من مواليد الجزائر، حاصل على دكتوراه العلوم في الفقه وأصوله، ويعمل أستاذا محاضرا بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة.

من مؤلفاته: «المدخل إلى الفقه المقارن»، و «العقل الفقهي :معالم وضوابط»، و« فقه التوسط: قواعد وضوابط»، و«الأساس في فقه الخلاف».



نهـر متعـدد ... متجـدد

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام النوعي في إثراء المحيط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات دورية وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

قطاع الشؤون الثقافية

إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة - رمز بريدي: 13001 دولة الكويت

الهاتف: 22487310 (965+) - فاكس: 22445465 (965+)

نقال: 99255322 (965+)

البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

موقع «روافد»: www.islam.gov.kw/rawafed

الطبعة الأولى - دولة الكويت

سبتمبر **2009**م / رمضان **1430** هـ

الآراء المنشورة في هذه السلسلة لا تعبر بالضرورة عن رأي الوزارة

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

الموقع الإلكتروني: **www.islam.gov.kw**

تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع: **2009 / 344**

ردمك: **978-99906-952-5-0**

فهرس المحتويات



تصدير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

جرى العهد بالكتابات حول خصيصة «الوسطية» في الفكر الإسلامي التركيز على اعتبارها صفة تتجلى في آحاد الأحكام والتوجيهات و المقاصد، وكان الاستدلال بجزئيات النصوص مساعدا على ملاحظة حرص الشارع على اعتبار الوسطية مطلبا في بعض العبادات والأحكام التشريعية.

بل إن من سعى إلى توسيع استيعاب الوسطية للعديد من مناشط العبادات والمعاملات ، كان يجد نفسه مسوقا إلى الاستدلال بنفس النصوص والأدلة التي مثلت الإطار الفكري العام لتبديه مفهوم الوسطية في الإسلام أحكاما وأخلاقا وقيما.

لكن الجديد الذي يقدمه الباحث أبو أمامة نوار بن الشلي في كتابه «ملامح الرؤية الوسطية في المنهج الفقهي» ، والذي يعد ثمرة رصد تحليلي في مختلف مكونات النظر الفقهي وآلياته، على تنوع المذاهب الفقهية وتعدد مصادر أدلتها واختلاف مناهج استنباطاتها واجتهاداتها، هو أن خصيصة «الوسطية» تمثل جوهر الاشتغال الفقهي في مختلف آلياته ومناهجه وأدوات بحثه واستنباطه ، إذ لايخلو مكون من مكونات المنهج الفقهي من ملمح الوسطية .

ويمثل إدراك ملحظ الوسطية في مختلف تلك المكونات، على تباعدها وتوسعها وامتداداتها،دافعا إلى إنجاز تأصيل مفاهيمي شمولي لمصطلح «الوسطية»، وذلك من خلال تأمل متواز في أدلة الوسطية نفسها من القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال السلف وتركيبية الوجود، والعكوف على رصد ضوابط الوسطية ممثلة، أساسا، في تمتعها بالاطراد،في مختلف آحاد الأحكام والتوجيهات والنصوص، والتوازن والخيرية، والوقوف على أدلة إدارك الوسطية من الشرع والعرف والعقل. وبالإضافة إلى ذلك كله،

من خلال إبراز حضور خصيصة «الوسطية» في الاجتهاد الفقهي وتفصيل القول في الأدلة الشرعية منظورا إلها من زاوية حرصها على تحقيق التوسط والاعتدال.

وإذا كان الأمر ، واضحا جليا ، مع دليلي القرآن الكريم والسنة والنبوية، فإن أهم مالاحظه الباحث هو كيف أن أدلة شرعية بنيت أساسا، على التوسط، مثل مراعاة الخلاف والاستحسان وسد الذرائع وغيرها.

وقد امتد نظر الباحث إلى حقل الاجتهاد الفقهي ليؤكد ،من خلال آثار العلماء في موضوع الاجتهاد تحديدا وضبطا وممارسة، وقوفهم على رسم التوسط وعدم مجافاته أو تجاوزه، وقد انعكست ثمار ذلك على عطاءاتهم الفقهية في مجال الفتوى ومواجهة النوازل والأقضية ومعاينة الخلاف من خلال الترجيحات القائمة على معيار التوسط.

ومما يحمد للبحث أنه لم يقم على التحليل النظري الصرف الذي تضمر معه القوة التفسيرية والاستدلالية، بل حرص على أن يفرد بابا كاملا لمجموعة من التطبيقات تبرز «هيمنة» خصيصة «الوسطية» على الاشتغال الفقهي، سواء في مجال الكليات والقواعد االعامة والنظريات الفقهية ، أو في مجال آحاد الأحكام والتشريعات، وأبان عن «الهوية الوسطية» للكليات والقواعد من خلال الوقوف على كلية «رفع الحرج» و «نفي الضرر» و«إلزامية العقود»، و«منع الغرر»، ونظرية «التعسف في استعمال الحق»،و«الملكية» و«المصلحة» .

أما في آحاد الفروع، فقد ركز على مجموعة من القضايا في مجال الأحوال الشخصية، مثل تعويض الضرر المترتب على العدول عن الخطبة، والاقتصاد في المهر، وجعل الطلاق مرتين، وثنى بمجموعة من المباحث في مجال المعاملات المالية، مثل اشتراط البائع في عقد البيع، وحق القيام بالعيب، والتسعير، والأكل من أموال اليتامى بالمعروف، وختم بأمثلة من

الفقه الجنائي وبعض شؤون الحياة، مثل تطبيق حد الجلد وعقوبة السرقة، وقول الشعر والاستماع إليه ، والاقتصاد في العواطف و الميول النفسية. ذلك كله مع استحضار منهجي لأقوال العلماء واستدلالاتهم في الموضوع.

ويسر إدارة الثقافة الإسلامية، التابعة لقطاع الشؤون الثقافية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، أن تقدم هذا المؤلف المنهجي، في بابه، ليكون أداة مساعدة لعموم القراء والباحثين والمثقفين وطلبة العلوم الشرعية على اكتساب ملكة إدراك خصائص الشريعة ،والتزود بمهارات فهم قواعدها الكلية ومبادئها الجوهرية التي تلقي بظلالها على مختلف الفروع والأحكام، مما يقوم دليلا، من ضمن أدلة معتبرة، على ربانية هدي الإسلام ، وكونه رحمة للعالمين في معاشهم ومعادهم... في دنياهم وآخرتهم...

والله الموفق للفلاح.



مدخل تمهيدي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وسيد الخلق أجمعين، وبعد:

فقد كتب الناس في الوسطية من زوايا مختلفة، وقد تأملت ما وقفت عليه من ذلك فرأيت الجانب الفقهي فيه غائبًا في أغلب الأحيان، فأحببت أن أكشف عن الوسطية في العقل الفقهي تأصيلا وتنظيرًا وتنزيلا عسى أن نتجاوز مجموعة من الأمثلة الفقهية هي كل ما يبين عن إسهامات الفقهاء في هذا المجال، وأحسب أنها لبنة ضرورية لملء هذا الفراغ بما يعين على فهم صحيح لتراثنا الفقهي من جهة، ومن جهة ثانية فإن القراءة الصحيحة لواقعنا المعاصر من منظور وسطي هي أحوج ما تكون إلى الرؤية الفقهية لطبيعة الفقه ذاته باعتباره يبحث في تصرفات الإنسان.

وتبدو الحاجة ملحة إلى تقليب جوانب هذا الموضوع؛ لبيان طبيعة التشريع والأسس التي قام عليها صرح الفقه الإسلامي، وهذا له أثره في أجوبة النوازل والوقائع المتجددة ولا شك، ومن جهة أخرى فإن داء العصر الذي أصيبت به الأمة من مشرقها إلى مغربها هو البعد عن الاعتدال والتوسط، وبمقدار هذا البعد ينبغي أن يكون العلاج ويقدَّم الدواء.

والناظر في الواقع المعاصر وما أفرزته العولمة من آثار على العالم الإسلامي، يجد أن قطاعات واسعة من الأمة تتجه في بحوثها ودراساتها للتركيز على «ظاهرة الغلو» لما يوصف به المسلم من تطرف وإرهاب وأصولية في العديد من دوائر الغرب وإعلامه، وإذا كان «الغلو» أو «التطرف» لا يجد له قدمًا في تعاليم الإسلام السمحة بما تتيحه «روافد الوسطية» من أجوبة، فإن قطاعات واسعة أخرى من الأمة وشبابها ترزح في أغلال البعد عن المنهج الإلهي في ميدان العبادات والمعاملات، وقد شاع عند هؤلاء مفهوم الحرية الشخصية وأسيء استخدامه؛ وهو ما أوقع في «التفريط» و«التقصير»، وقد كان سلف الأمة يقولون: اكره الغلو كما تكره التقصير.

ولقد بذلت الجهد في تقديم هذا الموضوع من زاوية الفقه الإسلامي، وإن كنت أعلم أن «الوسطية» شاملة للعقيدة والأخلاق كما هي شاملة للأحكام. وجهدت أن أستوعب أهم المسائل في هذا الفقه، ولم يكن غرضي الاستقصاء بقدر ما كان تجلية «معنى الموضوع» وامتداده الفقهي.

وقد كان الإمام الشاطبي موجهًا ومحددًا ومقرِّرًا لكثير من قضايا الوسطية في كتابيه «الموافقات» و«الاعتصام» بما لم أره لغيره تأصيلا وتفريعًا، وهو سبب الإكثار من النقل عنه في هذا البحث، فرحمه الله رحمة واسعة.

فإن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فذلك مبلغ علمي، والحمد لله الذي بنعمه تتم الصالحات.

أهداف البحث:

ويهدف هذا البحث في الأساس إلى بيان كون «الوسطية» معنى مبثوثا في أجزاء الفقه الإسلامي؛ فسواء تعلق الأمر بالحكم الشرعي أم بالأدلة التي بني عليها، أم بقضايا الاجتهاد والإفتاء والخلاف الفروعي، وما يتصل بذلك من أسس الفهم والمعالجة، فإن «الوسطية» حاضرة دائما.

– كما يهدف إلى تأصيل وضبط موضوع التوسط في العقل الفقهي المسلم، بعيدا عن الأهواء والادعاء.

– الإسهام عن طريق التأصيل لهذا المعنى «تنظيرا وتطبيقا» في علاج كثير من الأدواء التي عانت منها الأمة الإسلامية ولا تزال في قضاياها المتعددة في جانبي الفهم والسلوك.

– تعميق البحث في «التوسط» باستقراء الأجزاء والروافد التي تشكله؛ وهو ما يعين على تصور واضح وعميق للموضوع.

– إخراج بحث الوسطية من البحوث الفكرية المجردة ذات الصبغة التعميمية إلى مكانه الأصيل في مباحث الفقه وقضايا الأصول والمقاصد.

– بيان صلة الوسطية بأهم النظريات الفقهية وكليات التشريع؛ لتأكيد شمولها وأهميتها في البناء الفقهي.

- في التعريف بأهم مصطلحات البحث

- الوسطية:

مادة «وسط» في لسان العرب تدل على: العدل، والنصف، وأعدل الشيء أوسطه ووسطه[1]، كما يقول ابن فارس. وتأتي لمعان متقاربة، فتكون:

– اسما لما بين طرفي الشيء فتقول: قبضت وسط الحبل، وأمسكت وسط القوس.

– بمعنى: خيار وأفضل وأجود، فأوسط الشيء أفضله وخياره، ومنه: واسطة القلادة: الجوهر الذي وسطها وهو أجودها.

– وتأتي بمعنى (عدل): كما تقدم قول ابن فارس أنه يدل على العدل، قال زهير مادحا[2]:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم   إذا نزلت إحدى الليالي العظائم.

وتأتي بمعنى الشيء بين الجيد والرديء، قال الجوهري: «ويقال أيضا: شيء وسط: أي بين الجيد والرديء» [3].

وكيفما تصرفت هذه اللفظة، فإنها لا تخرج عن هذه المعاني: العدل، الخيرية، النصف، والبينية فتقول: وسوطا بمعنى المتوسط المعتدل، ومن كلام العرب ما قاله الأعرابي للحسن: «علمني دينا وسوطا لا ذاهبا فروطا

١– معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، ت: عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية. كتاب الواو، باب الواو والسين: ٦/١٠٨.

٢– لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين بن منظور الافريقي، دار صادر بيروت (د.ت)، فصل الواو، باب وسط: ٧/٤٢٧.

٣– الصحاح،إسماعيل بن حماد الجوهري، ت: عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٩٧٩م: ٣/١١٦٧.

ولا ساقطا سقوطا»، قال صاحب اللسان: « فإن الوسوط هاهنا المتوسط بين الغالي والتالي، ألا تراه قال: ذاهبا فروطا؟ أي ليس ينال». وقال سيدنا علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «خير الناس هذا النمط الأوسط يلحق بهم التالي، ويرجع إليهم الغالي» [1].

ووسيطا: أي حسيبا شريفا، قال الجوهري: وفلان وسيط في قومه إذا كان أوسطهم نسبا وأرفعهم محلا. قال العرجي: كأني لم أكن فيهم وسيطا ولم تك نسبتي في آل عمرو[2].

والتوسيط: أن تجعل الشيء في الوسط.

- **الوسطية في الاصطلاح الشرعي:**

إذا تأملت معاني «الوسط» كما وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة[3]، وما درج عليه أئمة الشريعة وعلماؤها في اصطلاحهم، وجدتها لا تخرج عن المعاني اللغوية السابقة، فهي ترتد إلى هذه المعاني: (العدل – الخيار أو الخيرية –البينية، سواء كانت حسية أو معنوية).

ولما كان الخير أعم من العدل؛ إذ إنه يشمل العدل والفضل –الإحسان– فإنا نرى أن أدل صفتين يمكن الاجتزاء بهما في تحقيق الوسطية هما: العدل أو العدالة والبينية؛ إذ إن العدل أو الاعتدال هو أقرب وأليق بمفهوم التوسط، وإن كان كثير من العلماء يعبر بالخيرية مكان العدل. أما البينية فهي لازمة لتحقيق معنى التوسط، وإنما لا يكتفى بها لأنه «ليس كل شيء بين شيئين أو أشياء يعتبر وسطيا وإن كان وسطا، فقد يكون التوسط حسيا أو معنويا، ولا يلزم أن يوصف بالوسطية، كوسط الزمان أو المكان أو الهيئة ونحو ذلك، ولكن كل أمر يوصف بالوسطية فلا بد أن يكون بينيا حسا أو معنى»[4].

١– لسان العرب: ٤٢٩/٧.

٢– الصحاح: ١١٦٧/٣، وانظر: القاموس المحيط: ٣٩١/٢ وما بعدها.

٣– يأتي بيان ذلك في فصل تأصيل الوسطية.

٤– الوسطية في ضوء القرآن، د.ناصر بن سليمان العمر، دار الوطن،ط ٨، ص ٤٢.

وهذه المعاني هي ما نجدها مثلا في تعريفات العلماء المعاصرين للوسطية كقول الشيخ القرضاوي –حفظه الله– هي: «التعادل بين طرفين متقابلين أو متضادين، بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير، ويطرد الطرف المقابل، وبحيث لا يأخذ أحد الطرفين أكثر من حقه ويطغى على مقابله ويحيف عليه»[1].

وقول د. محمد عبد اللطيف الفرفور في تعريف الوسطية بوجه عام: «التوسط: حالة محمودة غالبا تقوم في العقل الإنساني السليم بالفطرة وتعصمه من الميل إلى جانبي الإفراط والتفريط»[2].

واعتبر الشيخ محمد قطب الوسطية عائدة إلى التوازن «توازن بين طاقة الجسم وطاقة العقل وطاقة الروح، توازن بين ماديات الإنسان ومعنوياته، توازن بين ضروراته وأشواقه... توازن بين النزعة الفردية والجماعية...»[3].

وقال الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي: «وبالجملة، فإن الله العليم الحكيم أمر بالتوسط في كل شيء بين خلقين ذميمين، تفريط وإفراط»[4].

ولعل أقرب هذه التعريفات لحقيقة الوسطية هو تعريف الشيخ القرضاوي حفظه الله، على أنه ينبغي أن نقدم توضيحا بشأنه فنقول: لقد أجرى الشيخ التعريف على ما هو غالب من كون التعادل أو التوازن لا يتم عادة إلا بالنظر إلى الطرفين المتقابلين، وهذا صحيح في الجملة؛ إلا أنه ليس ضروريا دائما، فقد ترد الأحكام من الشارع الحكيم ابتداء وعلى غير مثال سابق أو معهود حتى يكون لها أطراف؛ ولا يمكن إلا القول إنها جارية على

١– الخصائص العامة للإسلام، د.يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثالثة ١٩٨٥م، ص ١٢٧. وانظر: النظرية العامة للشريعة، د.جمال الدين عطية، ط الأولى ١٩٨٨م، ص ٥٤.

٢– الوسطية في الإسلام، د.محمد عبد اللطيف الفرفور، دار النفائس بيروت لبنان، ط الأولى ١٩٩٣م، ص ٢٧.

٣– منهج التربية الإسلامية،محمد قطب،دار الشروق القاهرة، ط العاشرة ١٩٨٧م، ص ٢٨.

٤– القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبد الرحمن السعدي، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط الأولى ١٩٩٣م، ص ٩٠.

التوسط وعلى الصراط المستقيم، كأحكام العبادات وكثير من المعاملات التي لها مقاديرها الخاصة المضبوطة، فليس لها أطراف حتى يتأتى القول بالتقابل، اللهم إلا إذا أردنا بالوسطية هنا تنزيل التكاليف والالتزام بها –أي التوسط– فلا شك حينئذ في أنه عرضة للزيادة والنقصان، ولعل هذا ما عناه الشيخ.

ويمكن أن نصوغ للوسطية تعريفا فنقول: الوسطية: هي القصد في الاستقامة على صراط الله المستقيم. ومن ضرورة الاستقامة العدل والاعتدال، سواء ابتداء أو بين الأطراف المتقابلة والمتضادة، كما أن من مقتضيات الصراط المستقيم مجانبة السبل المنحرفة يمنة ويسرة فهو بينها، وهو كذلك سبيل الخير والفلاح الذي تتحقق بالسير عليه مصالح الدنيا والآخرة، فيجتمع في هذا التعريف، على بساطته وبعده عن التكلف كل ملامح الوسطية وسماتها، فضلا عن أنه يحدد مرجعية المسلم في وسطيته.

أما إذا أردنا تعريف التوسط قلنا: هو الاعتدال بين الإفراط والتفريط فهما وسلوكا. ومثل هذا المعنى يتكرر كثيرا في كلام العلماء ومفكري العصر، وهو شاهد باستحضار «العدل» والبينية في مفهوم التوسط، وهو الذي درجتُ عليه في هذا البحث، فالغلو والزيادة على حقائق الشريعة وحدودها ممنوع، والتقصير والنقص عن هذه الحدود تفريط مرفوض، والوسط بين هذا وذاك هو الحق الواجب الاعتقاد والامتثال، لأنه العدل والحق والخير وصراط الله المستقيم.

- **الغلو:**

تدور مادة هذه الكلمة على معنى واحد هو مجاوزة الحد، قال ابن فارس: «الغين واللام والحرف المعتل أصل صحيح يدل على ارتفاع ومجاوزة قدر»[1].

١– — معجم مقاييس اللغة، مادة غلو: ٣٨٧/٤.

يقال: غلا غلاء فهو غال، وغلا في الأمر غلوا أي جاوز حده، وغلت القدر تغلي غليانا، وغلوت بالسّهم غلوا إذا رميت به أبعد مما تقدر عليه[1]، فالغلو بناء على هذا: مجاوزة القدر والحد.

وفي الاصطلاح الشّرعي عرف «الغلو» بتعاريف متقاربة تعود في مجملها إلى تجاوز الحد الشّرعي بالزيادة وهو معنى يلتقي مع المعنى اللّغوي ولا يبعد عنه؛ فقد عرفه شيخ الإسلام بأنّه: «مجاوزة الحد بأن يزاد في الشيء، في حمده أو ذمه على ما يستحق، ونحو ذلك»[2]. وعرفه الإمام الشّاطبي بأنّه «المبالغة في الأمر، ومجاوزة الحد فيه إلى حيز الإسراف»[3]، وقال الحافظ ابن حجر في تعريفه: «المبالغة في الشيء والتشديد فيه بتجاوز الحد»[4].

ومن أمثلة الغلو: إلزام النفس ما لا يلزم شرعا، كأن يفرض عليها فروضا راتبة، أو يعمد إلى تعذيبها بطعام خشن، أو لباس غليظ، أو أداء أعمال شاقة، كل ذلك من غير ضرورة توجبه، أو يحرمها من الأكل أياما، أو يمتنع عن التزوج لغير سبب مانع.

ومن ذلك أيضا أن يجد الرّجل للطهارة مائين ساخنا وباردا، فيتحرى البارد الشاق استعماله ويترك الآخر، أو يجد مركبا صالحا فيتركه ويتحرى المشي إلى المسجد البعيد مع تأذيه بذلك، فإن هذا لم يعط النّفس حقها الذي طلبه الشّارع منه، وخالف دليل رفع الحرج والأدلة الناهية عن الغلو في الدين.

وضابط هذا الباب والمعيار الذي يحدده هو الطاقة الذاتية؛ حيث إن تجاوز الطاقة وإن كان بممارسة شيء مشروع الأصل يعتبر غلوا، فمن ألزم نفسه

١- لسان العرب، فصل الغين، باب غلا: ١٥/١٣٢. والصحاح للجوهري، مادة غلا: ٦/٢٤٤٨.

٢- اقتضاء الصّراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، شيخ الإسلام ابن تيمية، ت: محمد حامد الفقي،مطبعة السنة المحمدية، القاهرة (د.ت): ١/٢٨٩.

٣- الاعتصام، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار إحياء الكتب العربية،القاهرة، (د.ت): ١/٣٠٤.

٤- فتح الباري شرح صحيح البخاري،الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني،دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان،ط الأولى ١٩٨٩م: ١٣/٢٧٨.

فوق طاقتها، أو أدى استمراره على العمل إلى انقطاع عنه أو عن أعمال شرعية أخرى من الحقوق المتعلقة بالإنسان فقد غلا.

والمتتبع للنّصوص الناهية عن الغلو في الدين والمحذرة من الوقوع فيه وللوقائع التي تجسد فيها يمكن أن يلحظ صورتين لهذا الغلو ذلك أنّه:

– قد يتعلق بأمور العقيدة كالغلو في الأنبياء والصالحين وما يتعلق بالولاء والبراء وقضايا التكفير... فهذا هو الغلو العقدي، وليس من مقصود هذا البحث النظر في هذا النّوع ولا التعرض له لخروجه عن الفروع.

– وقد يتعلق بالأحكام فعلا أو تركا كالأمثلة المتقدمة، أو بفقه النّصوص وتفسيرها تفسيرا متشددا بالتكلّف والتعمق في معانيها، كما في قصة صبيغ الذي ضربه سيدنا عمر رضي الله عنه: بالدرة[1]. وهذا هو الغلو العملي وهو المقصود عند الإطلاق في هذا البحث، باعتباره «حركة في اتجاه القاعدة الشّرعية والأوامر الإلهيّة، ولكنّها حركة تتجاوز في مداها الحدود التي حدّها الشّرع»[2].

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا المقام، كون طلب الأكمل في العبادة ليس داخلا تحت مسمى الغلو، ولكن من الغلو الإثقال على النّفس إلى درجة الملل، ولهذا قال بعض العلماء: «وليس المراد من الغلو منع طلب الأكمل في العبادة فإنّه من الأمور المحمودة، بل منع الإفراط المؤدي إلى الملل أو المبالغة في التطوع المفضي إلى ترك الأفضل»[3].

- الإفراط:

في اللّغة: الإسراف ومجاوزة الحد، يقال: أفرط في الأمر: أسرف وتقدم وكل شيء جاوز قدره فهو مفرط[4].

١– فتح الباري: ١/ ٩٤.

٢– الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط الثانية١٩٩٢م، ص ٨٤.

٣– نفسه: ص ٨٥.

٤– لسان العرب: فصل الفاء، باب فرط: ٧/ ٣٦٩.

قال ابن فارس: يقال: أفرط: إذا تجاوز الحد في الأمر، يقولون: إياك والفرط أي لا تجاوز القدر.[1]

وهذا المعنى اللّغوي للإفراط هو ذاته في الشّرعيات، وقد ورد به القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ﴾ (طه: ٤٥)، قال الطبري –رحمه اللّه– عند تفسير هذه الآية: «وأمّا الإفراط فهو الإسراف والإشطاط والتعدي، يقال منه: أفرطت في قولك، إذا أسرف فيه وتعدى»[2].

ومعنى الإفراط هذا لا يختلف عن معنى الغلو، بل معناهما واحد، وعلى ذلك فسواء عبرنا بأحدهما أو بكليهما فإنا لا نقصد سوى هذه الدلالة على المعنى المتحد بينهما.

- **التفريط:**

التفريط مقابل للإفراط، ومعناه في اللّغة: التقصير والتضييع، يقال فرط في الأمر يفرط فرطا وتفريطا: قصر فيه وضيعه حتّى فات[3]. وبهذا المعنى اللّغوي استعمل في القرآن الكريم في مواضع متعددة، منه كقوله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ﴾ (الزمر: ٥٦)، قال الطبري – رحمه اللّه– يقول: «على ما ضيعت من العمل بما أمرني اللّه به، وقصرت في الدّنيا في طاعة اللّه»[4].

– وقال تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا۟ يَٰحَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا﴾ (الأنعام: ٣١).

١– معجم مقاييس اللّغة: كتاب الفاء، باب الفاء والراء: ٤/٤٩٠.

٢– جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري،ت: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة،ط الأولى ٢٠٠٠ م: ١٨/٣١٤.

٣ – معجم مقاييس اللّغة: ٤/٤٩٠.

٤ – تفسير الطبري: ٢١/٣١٤.

وبهذا المعنى أيضا ورد التفريط في السنة، كما في قوله ﷺ: « أمّا إنّه ليس في النوم تفريط»[1]. والحديث وارد في شأن قضاء الصّلاة الفائتة، فالنائم غير مكلف ومن ثم لم يعد مضيعا ولا مقصّرا، وإنّما التفريط في الصّلاة على من لم يصلّ الصّلاة حتى يجيء وقت الصّلاة الأخرى. وهذا المعنى هو المستعمل في كلام العلماء وعبارتهم، وعليه درجنا في هذا البحث.

١ – صحيح مسلم،كتاب المساجد،باب قضاء الصلاة الفائتة، رقم: ٦٨١.



البـــاب الأول

تأصيل الوســطية



الفصل الأول :

أدلـــة الوسطـــية

المبحث الأول: أدلة الوسطية من القرآن الكريم.

الأصل في اعتبار «الوسطية» وإعمالها أدلة كثيرة نقلية وعقلية، تضافرت على عدها أصلا يرجع إليه، وقاعدة كبرى يحتكم إليها، وكلية من كليات الشريعة مبثوثة جزئياتها وشواهدها فيما لا يحصى من الكليات والجزئيات؛ حتى قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب»[1]. ويمكن بيان هذه الأدلة على النحو الآتي:

أ- قال تعالى في أول سورة افتتح بها كتابه الكريم: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾، ثم بينه بأنه ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ (الفاتحة: ٥). وقد وردت لفظتا «الصراط المستقيم» في عشرات الآيات[2]، غير أن دلالتها في هذا الموضع بالذات غير خافية، فالمسلم يسأل ربه الهداية للصراط المستقيم؛ كل يوم ما لا يقل عن سبع عشرة ركعة، وهي عدد ركعات الصلوات المفروضة في اليوم والليلة؛ يسأله الاستقامة على المنهج السوي الذي لا اعوجاج فيه؛ المنهج الذي سار عليه كل من أنعم الله عليهم من النبيين والصدقين والشهداء والصالحين. وقد جاء مفسرا في الحديث الذي رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه: قال: «كنا عند النبي ﷺ فخط خطا وخط خطين عن يمينه، وخط خطين عن يساره، ثم وضع يده على الخط الأوسط فقال: «هذا سبيل الله ثم تلا هذه الآية: ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ﴾»[3] فالصراط المستقيم هو«الخط الأوسط» في الحديث؛ وهذا هو وجه الاستدلال بالآية، وعبر أحد المفسرين عن هذا المعنى بقوله: «الطريق السوي الواقع وسط

١- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي (٧٩٠ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت) بحاشية الشيخ عبد الله دراز : ١٨٩/٤.

٢- كقوله تعالى: ﴿ قُلۡ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴾ (الأنعام: ١٦١)،وقوله جل وعلا: ﴿ وَهَٰذَا صِرَٰطُ رَبِّكَ مُسۡتَقِيمٗا﴾ (الأنعام: ١٢٦)، وقوله سبحانه: ﴿ أَفَمَن يَمۡشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجۡهِهِۦٓ أَهۡدَىٰٓ أَمَّن يَمۡشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴾ (الملك: ٢٢).

٣- أخرجه ابن ماجه في سننه، في المقدمة، باب اتباع رسول الله ﷺ: ٦/١.

الطرق الجائرة عن القصد إلى الجوانب فإذا فرضنا خطوطا كثيرة واصلة بين نقطتين متقابلتين، فالخط المستقيم إنما هو الخط الواقع في وسط تلك الخطوط المنحنية، ومن ضرورة كونه وسطا بين الطرق الجائرة أن تكون الأمة المهدية إليه وسطا بين الأمم السالكة إلى تلك الطرق الزائغة»[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا المعنى: «ولما أمرنا الله سبحانه أن نسأله في كل صلاة أن يهدينا الصراط المستقيم صراط الذين أنعم الله عليهم.. كان ذلك مما يبين أن العبد يخاف عليه أن ينحرف إلى هذين الطريقين»[٢]. وفي الآية دلالة أخرى في قوله: ﴿ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ وهم اليهود والنصارى. ولا شك أن الفريقين يمثلان الانحراف عن الوسط، فاليهود استمرؤوا الغدر والخيانة وحب المال وتقديسه، والنصارى ابتدعوا الرهبانية ثم غيروها.

ب- قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة: ١٤٣)، وهذه الآية مع سابقتها من أبلغ الأدلة وأقواها على الرجوع إلى أصل الوسط؛ فقد اقتضت حكمة الله تعالى أن تكون «الوسطية» شعارا مميزا لهذه الأمة، وهو ما يستلزم منها ضرورة الاتصاف بمعناها لتستأهل الشهادة على الأمم الأخرى. وقد ذكر غير واحد من المفسرين أن المراد بالوسط هنا الخيار العدل[٣].

وقد ورد مفسرا في الحديث الذي رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الوسط العدل»[٤].

١- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، ط صبيح: ١ /١٢٣.

٢- مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية: ٦٥/١.

٣- تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط الثانية،١٤٢٠هـ: ٤٥٥/١.

٤- البخاري في الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾: رقم ٤٤٨٧. وسنن الترمذي برقم (٢٩٦١)، وسنن النسائي الكبرى برقم (١١٠٠٧)، وسنن ابن ماجة برقم (٤٢٨٤).

قال ابن العربي رحمه الله في تفسير هذه الآية: وإنما أراد به الخيار العدل يدل عليه قوله تعالى: ﴿ لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾، فأنبأنا ربنا تعالى بما أنعم به علينا من تفضيله لنا باسم العدالة وتوليته خطة الشهادة على جميع الخليقة فجعلنا أولا مكانا وإن كنا آخرا زمانا، كما قال النبي ﷺ: «نحن الآخرون السابقون»[1]، وهذا دليل على أنه لا يشهد إلا العدول[2].

ويزداد هذا المعنى تأكيدا حين يفسر العدل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ ... ﴾ (النحل: ٩٠) بأنه التوسط في الأمور؛ قال رحمه الله: «العدل: وهو مع العلم وحقيقته: التوسط بين طرفي النقيض وضده الجور، وذلك أن الباري خلق العالم مختلفا مضادا متقابلا مزدوجا، وجعل العدل في اطراد الأمور بين ذلك على أن يكون الأمر جاريا فيه الوسط في كل معنى»[3].

جـ- وقال تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾ (الإسراء: ٢٩). فالآية الكريمة ترشد إلى الوسط في الإنفاق بما يقتضي عدم البخل والتقصير وعدم الإسراف والتبذير، وهو وجه الاستشهاد فيها. ذلك أنها تضمنت حكمين:

الأول: النهي عن البخل، وهذا النهي واضح في تشبيه البخيل بالمغلولة يده إلى عنقه بحيث لا يقدر على التصرف بها.

الثاني: النهي عن بسط كل اليد لما في ذلك من ضياع المال فلا يبقى للباسط شيء لسد حاجته، وحاجة من تجب عليه نفقته. ثم وصف الله من بسط يده كل البسط بالملوم المحسور فهو يلام من غيره على ما فرط في يده،

١- مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب هداية هذه الأمة ليوم الجمعة: ٥٨٥/٢، رقم ٨٥٥.

٢- أحكام القرآن، لابن العربي أبي بكر محمد بن عبد الله، ت:محمد على البجاوي، دار المعرفة، بيروت لبنان (د.ت): ٤٠/١، ٤١.

٣- المصدر نفسه: ١١٧٢/٣.

وهو يتحسر في نفسه على ما فرط في ماله[1]. فاقتضى هذان الحكمان حالة بين الإسراف والإقتار هي الوسط والاعتدال في التصرف في حق ملكية الأموال. وقد أكد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴾ (الفرقان: ٦٧)، والآية واردة في صفات «عباد الرحمن»، فوصفهم بأنهم لا يجاوزون الحد في النفقة ولا يقصرون عن الذي لا بد منه[2].

قال ابن كثير رحمه الله: «أي ليسوا بمبذرين في إنفاقهم فيصرفون فوق الحاجة ولا بخلاء على أهليهم فيقصرون فلا يكفونهم، بل عدلا خيارا وخير الأمور أوسطها لا هذا ولا هذا، وكان بين ذلك قواما»[3]، فاستحق من هذه صفتهم أن يذكروا من بين «عباد الرحمن»، وفي هذا تشريف وتكريم كبير للمتوسطين في نفقاتهم وقد وعدوا في الآخرة ﴿ أُولَٰئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا ﴿٧٥﴾ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴾ (الفرقان: ٧٥ – ٧٦).

والأمر بالتوسط في الإنفاق على حاجات الإنسان من مأكل ومشرب وملبس... إلخ لا يعني بأية حال مخالفة طبيعته أو معاكسة رغباته، وإنما المراد منه معالجة هذه الرغبات بما يحفظ الإنسان[4]، فمن أسرار حكمة الشريعة كما يقول الغزالي: «أن كل ما يطلب الطبع فيه الطرف الأقصى وكان فيه فساد جاء الشرع بالمبالغة في المنع منه، على وجه يومئ عند الجاهل إلى أن المطلوب مضادة ما يقتضيه الطبع بغاية الإمكان، والعالم يدرك أن المقصود الوسط؛ لأن الطبع إذا طلب غاية الشبع فالشرع ينبغي أن

١– مفاتيح الغيب، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي: ١٩٦/٢.

٢– الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٧٣/١٣.

٣– تفسير القرآن العظيم: ٣٢٦/٣.

٤– الاقتصاد في المستهلكات، مقال الدكتور عبد الرحمن بن حسن النفيسة، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، السنة الثامنة، العدد ٣٢ السنة ١٤١٧هـ: ص ١٨٧.

يمدح غاية الجوع، حتى يكون الطبع باعثا والشرع مانعا، فيتقاومان ويحصل الاعتدال؛ فإن من يقدر على قمع الطبع بالكلية بعيد؛ فيعلم أنه لا ينتهي إلى الغاية، فإنه إن أسرف مسرف في مضادة الطبع كان في الشرع أيضا ما يدل على إساءته... فإذا عرفت هذا فاعلم أن الأفضل بالإضافة إلى الطبع المعتدل أن يأكل بحيث لا يحس بثقل المعدة ولا يحس بألم الجوع... وإذا لم يكن للإنسان خلاص من الشبع والجوع فأبعد الأحوال عن الطرفين الوسط وهو الاعتدال»[١].

د- قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ١١٠)، والمراد بالصلاة في الآية إما الدعاء أو قراءة القرآن في الصلاة[٢]. وقد ورد في سبب نزول هذه الآية أقوال متعددة أقربها إلى ما نحن بسبيل تقريره ما رواه أصحاب السنن عن محمد بن سيرين قال: «نبئت أن أبا بكر رضي الله عنه: كان إذا قرأ خفض وكان عمر رضي الله عنه: إذا قرأ جهر، فقيل لأبي بكر رضي الله عنه:« لمَ تصنع هذا ؟ قال: أناجي ربي وقد علم حاجتي. وقيل لعمر رضي الله عنه: لمَ تصنَع هذا؟ قال: «أطرد الشيطان وأوقظ الوسنان. فلما نزلت: «ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها» قيل لأبي بكر رضي الله عنه: ارفع شيئا، وقيل لعمر رضي الله عنه: اخفض شيئا»[٣].

ومن ثم فقد فهم علماء التفسير أن الآية تدعو إلى سبيل وسط بين الجهر والإسرار، وهي السبيل التي سنها الله لنبيه. قال مطرف بن عبد الله بن الشخير في تفسير هذه الآية: «العلم خير من العمل، وخير الأمور أوسطها، والحسنة بين تلك السيئتين؛ وذلك لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾[٤]. وعن أبي قلابة في تفسيرها أيضا:

١- إحياء علوم الدين،أبوحامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، (د.ت): ٩٦/٣.

٢- انظر: تفسير الطبري: ٥٨٣/١٧.

٣- رواه أبوداود في سننه، كتاب التطوع، باب في رفع الصوت بالقراءة في صلاة الليل: رقم ١٣٣١.

٤- الدر المنثور: ٣٤٩/٥.

«خير الأمور أوسطها»[1]. وأكد هذا المعنى القاضي ابن العربي فقال في معرض تنقيح الأقوال الواردة في تفسير الآية: «وأما حديث أبي بكر وعمر فيشبه الحديث الوارد في الدعاء؛ ولعل ذلك محمول على الزيادة في الجهر حتى يضر ذلك بالقارىء، ولا يمكنه التمادي عليه،فأخذ بالوسط من الجهر المتعب والإسرار المخافت»[2].

وإذ تقرر أن الآية شاهدة للوسطية فإن إمكانية الاعتراض عليها بكونها منسوخة كما ذكر بعض أهل التفسير مردودة، قال الإمام ابن الجوزي رحمه الله معلقا على ذلك: «وعلى التحقيق وجود النسخ هاهنا بعيد»[3].

و- وقال تعالى على لسان لقمان عليه السلام في وصاياه ومواعظه لابنه: ﴿ وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ ﴾ (لقمان: ١٨)، فقد انتظمت الآية الأمر بالتوسط والاعتدال في أمرين:

الأول: المشي، والقصد فيه يكون بأن يمشي المرء مشيا ليس بالبطيء المتثبط ولا بالسريع المفرط؛ بل عدلا وسطا بين بين[4]. قال القرطبي عند تفسيره لهذه الآية: «واقصد في مشيك: أي توسط فيه، والقصد: ما بين الإسراع والبطء؛ أي لا تدب دبيب المتماوتين ولا تثب وثب الشطار»[5].

الثاني: الصوت، وذلك بأن ينقص المرء منه في رفعه، ولا يتكلف، وليأخذ منه ما يحتاج إليه؛ فإن الجهر بأكثر من الحاجة تكلف يؤذي[6].

وهكذا ترى الأمر بالتوسط شاملا وعاما ينتظم من أمور الحياة المشي؛ لأن الإسراع يذهب ببهاء المؤمن ووقاره، والإبطاء مضيع للوقت ومعطل

١- قال العجلوني في كشف الخفاء: ضعيف، ٤٦٩/١.

٢- أحكام القرآن لابن العربي: ١٢٢٧/٣.

٣- زاد المسير: ١٠١/٥.

٤ تفسير القرآن العظيم: ٣٣٩/٦.

٥- الجامع لحكام القرآن للقرطبي: ٧١/١٤.

٦- نفسه.

للمصالح معوق عن التقدم، وينتظم التحدث أيضا: فإن رفع الصوت فوق الحاجة كعادة في الحديث فيه امتهان للمتحدث وإزعاج للسامع، ونقص لاستكمال التفكير، وسبيل إلى الخطأ، كما أن خفضه أكثر من اللازم دليل على التماوت والضعف، وتفويت للغرض والفائدة منه.

وإذا كان ظاهر القول يأمر بغض الصوت فإن مفهومه يأمر بعدم الخفض إلى حد التماوت والضعف، وذلك في الغالب العادي للأمور؛ لا القليل الخاص الذي يحتاج إلى ما يناسبه؛ فيكون الحال وفق ما تقتضيه المصلحة المشروعة.

وقد يعترض البعض على هذا الاستدلال بما ورد أن رسول الله ﷺ «كان إذا مشى أسرع»[1]. فالجواب: أن العلماء وجهوا ذلك بأنه إسراع فوق دبيب المتماوت[2]، وهذا التوجيه هو الذي يتفق مع ما مدح الله به عباده بقوله: ﴿ وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ﴾ (الفرقان: ٦٣). فقوله: «يمشون على الأرض هونا»[3]: أي برفق وتؤدة وحسن وسمت. وهذا الاستدلال الذي جرينا عليه من الاقتصاد في المشي هو ما عليه جمهور المفسرين، وقد ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك فرأى أن المشي هنا بمعنى السير في الحياة كلها، وليس مختصا بصفة المشي؛ إذ ربَّ ماشٍ برفق واقتصاد وتواضع، هونا رويدا، ولكنه ذئب أطلس كما هي عبارة القرطبي رحمه الله[4]. لذلك كان المعنى عنده يمشون: عبارة عن عيشهم ومدة حياتهم وتصرفاتهم؛ فذكر من ذلك العظيم لا سيما وفي ذلك الانتقال في الأرض وهو معاشرة الناس وخلطتهم.

١- رواه ابن حبان في صحيحه، باب من صفته ﷺ، ذكر وصفه ﷺ إذا مشى مع أصحابه رقم ٦٣٠٩.

٢- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٤/ ٧١.

٣- العرب إذا أرادت بالهون معنى الهوان والذل ضمت الهاء، وإذا أرادت به الرفق والدعة وخفة المؤنة فتحت الهاء (ابن كثير: ٧/٢٧٦).

٤- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٤/٧١.

ومهما يكن معنى المشي، فسواء قلنا إنه عام في الحياة أم خاص بحالة الانتقال والضرب في الأرض؛ فإن الآية دليل على التوسط وآمرة به وهذا هو المطلوب، وإنه لمن نافلة القول التذكير في هذا المقام بعموم الوصية وشمول الموعظة لكل مؤمن وإن سيقت على لسان لقمان لابنه، بل هي توجيه رباني لأمة الوسط.

ز- وقال تعالى في كفارة اليمين: ﴿ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ﴾ (المائدة: ٨٩)، فقد بينت الآية أن الحانث في يمينه التي عقدها مخير بين: (إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة) على الوسط في ذلك كله، فإذا تعذر عليه الإتيان بأي واحد من هذه الثلاثة انتقل إلى الصيام فضلا من الله ورحمة.

وإذا كان أهل التفسير قد اختلفوا في معنى الوسط هاهنا على أقوال عدة فإن المحققين منهم على أنه أراد به: من أقصده، أي من غير إسراف ولا تقتير وهذا ما اختاره ابن جرير الطبري رحمه الله بعد أن ساق أقوال أهل العلم في معنى الوسط، ثم قال: «وأولى الأقوال في تأويل قوله: ﴿من أوسط ما تطعمون أهليكم﴾ عندنا قول من قال: من أوسط ما تطعمون أهليكم في القلة والكثرة»[١].

ح- الآيات الناهية عن الغلو والمحذرة من تعدي الحدود:

فمن شواهد الوسطية وأدلتها أيضا، ما تقتضيه آيات كثيرة واردة في النهي عن الغلو في الدين وأخرى في التحذير من تعدي الحدود؛ إذ لا شك أن الالتزام بمجموع ذلك هو المراد بالاقتصاد والاعتدال في الدين والتوسط بين الأطراف: فمن الناس المتمسك بالحق المستقيم على طريقه، ومنهم المفرط

١- تفسير الطبري: ٧/ ١٣.

الزائغ المضيع لحدود الله، ومنهم المغالي الذي يتجاوز حدود الله، ولذلك جاءت النصوص داعية إلى الاستقامة والبعد عن طريخ الغلو والانحراف بتضييع الحدود والشرائع.

فمما ورد في النهي عن الغلو قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ﴾(النساء: ١٧١)، وقوله سبحانه: ﴿ قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ (المائدة: ٧٧). والخطاب في الآيتين وإن تعلق بأهل الكتاب ابتداء إلا أن المراد منه «موعظة هذه الأمة لتجتنب الأسباب التي أوجبت غضب الله على الأمم السابقة وسقوطها»[١].

ومن الآيات المحذرة من تعدي الحدود قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، وقوله: ﴿ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ﴾ (الطلاق: ١) وحدود الله في هاتين الآيتين ومثيلاتها هي معالم الدين مما أمر به أو نهى عنه، فقد قسمت الحدود إلى قسمين: «حدود الأمر بالامتثال، وحدود النهي بالاجتناب»[٢]، وبعبارة الطبري: «حدود الله معالم فصول حلاله وحرامه وطاعته ومعصيته»[٣]، وتحقيق هذه المعاني بما يفيد تحقيق التوسط والاعتدال هو ما عبر عنه قوله تعالى لنبيه الكريم: ﴿ فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا۟ ۚ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (هود: ١١٢)، فالله سبحانه يأمر بالاستقامة التي هي الاعتدال والمضي على النهج دون انحراف، ثم يعقِّب بالنهي عن الطغيان «ولا تطغوا»، والمراد بذلك: «لا تنحرفوا عما حدّ لكم بإفراط أو تفريط، فإن كلا طرفي قصد

١- مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور، ص ٦٠.

٢- تفسير القرطبي: ١٤٦/٣.

٣- تفسير الطبري: ٥٩٩/٤.

الأمور ذميم» [1].

ط- الآيات الآمرة بالعدل ولزوم القسط:

وقد مر آنفا تفسير الوسط بالعدل، وأن التلازم بينهما بيّن ظاهر من حيث مراعاة البينية، وقد جاءت نصوص عديدة في الحث على وجوب النزول على مقتضيات العدل، وإقامة القسط والميزان بين الناس، فلا يبخس أحد حقه ولا يشتط في نيله؛ لما في الأول من تفريط وفي الثاني من إفراط، بل خير الأمور أوسطها، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ (الحديد: ٢٥). وقال تعالى ذكره: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ﴿٧﴾ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ﴿٨﴾ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ ﴾ (الرحمن: ٧-٩)، وقال جل وعلا: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ٩٠)، وقال عز من قائل: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾ (النساء: ٥٨)، إلى غير ذلك من عشرات الآيات التي تقرر وجوب إقامة العدل الذي قامت عليه السموات والأرض.

ودلالة «الميزان» و«الوزن» في هذا السياق من حيث صلتها بالوسطية غير خافية؛ إذ إن استواء الكفتين وتعادلهما هو الذي يحقق النصفة، وتقضى به المصالح من غير حيف أو بخس، وقد عذب الله أمة من الأمم لتطفيفها في الميزان وتلاعبها بالوزن، ومن ثم لم يكن جائزا أن يعبث بميزان العدل عامل الهوى أو العاطفة من الحب أو الكراهية، حتى بين الأعداء ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾

١- تفسير أبي السعود: ٤/٢٤٥.

(المائدة: ٨)، أو عامل القرابة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ (النساء: ١٣٥).

ومن ثم كان مقررا في شريعة الإسلام تمتع كل المسلمين بحق العدالة دون تفرقة بين أوضاعهم الاجتماعية بل يشمل العدل حتى غير المسلمين: ﴿ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾ (النساء: ١٣٥). وقد وعى فقهاء الإسلام مدى اهتمام الشرع بهذا الأصل الكلي، فقرروا تبعا لذلك دخول أي سبيل أوصل إلى إقامة العدل تحت مسمى الدين والشريعة، وهذا ما عبر عنه ابن القيم رحمه الله بقوله: «قد بيّن سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له»[1].

١- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية للإمام ابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت: ص ١٦.

المبحث الثاني: أدلة الوسطية من السنة

تقدم في المطلب السابق بعض شواهد الوسطية في السنة المطهرة اقتضاها المقام باعتبارها تفسيرا للقرآن الكريم، ونزيد تأكيد ذلك وتثبيته بإيراد الأحاديث الآتية:

أ- روى أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: عن النبي ﷺ قال: « إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة»[1]. فقد جمع هذا الحديث من شواهد الوسطية وجوها كثيرة[2] لعل أكثرها دلالة قوله عليه السلام: «فسددوا وقاربوا»، والمعنى كما ذكر ذلك ابن أبي جمرة رحمه الله: «احتمل أن يكون هذان اللفظان لمعنى واحد، واحتمل أن يكونا لمعنيين، فإن كانا لمعنى واحد: فيكون المراد بهما الأخذ بالحال الوسط؛ لأن السداد والتقريب هو ما قارب الأعلى ولم يكن بالدون فهو متوسط بينهما، وإن كان لمعنيين: فيكون المراد بسددوا الآخذ بالحال الوسط -على ما تقدم- والحال الوسط: هو ما نص النبي ﷺ عليه في حديث عبد الله بن عمرو حين قال له النبي ﷺ: وصم وأفطر، وقم ونم، وإنّ لنفسك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، -ثم عمم له بعد ذلك فقال-: وأعط كل ذي حق حقه[3]. فهذا هو السداد: وهو أن يمشي المرء في الأمور كلها على ما فرض وندب من غير تفان ولا تقصير من جهة من الجهات،

١- البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدين يسر وقول النبي ﷺ: أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة: ٢٣/١ حديث رقم ٣٩. والغدوة: المرة من الغدو، وهو سير أول النهار؛ نقيض الرواح.. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ٣٤٦/٣، باب الغين مع الدال. والدلجة: هو سير الليل، يقال: أدلج بالتخفيف إذا سار من أول الليل، وادّلج إذا سار من آخره، والاسم منهما الدلجة. النهاية:١٢٩/٢، باب الدال مع اللام.

٢- كوصف الدين باليسر المناسب للتوسط كما سيأتي، وإخباره أن عاقبة التشدد الانقطاع، وأمره بالاستعانة على السير بأطراف النهار وأجزاء الليل ... إلخ.

٣- سنن الترمذي،أبواب الزهد عن رسول الله ﷺ، باب ماجاء في حفظ اللسان: ٦٠٨/٤، حديث رقم: ٢٤١٣.

ويكون المراد بقاربوا: أي من لم يبلغ منكم إلى حد السداد -الذي هو ما ذكرنا- ويعجز عن ذلك لعذر به فليقارب منه؛ لأن ما قرب من الشيء أعطي حكمه»[1].

وهكذا ترى أنه سواء حملنا اللفظ على التأسيس أم التأكيد فإن معنى التوسط يظل حاضرا وهو المطلوب.

ب- وقال ﷺ فيما رواه عنه أبو هريرة رضي الله عنه: أيضا: «لن ينجي أحد منكم عمله»، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟! قال: «ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته. سددوا وقاربوا واغدوا وروحوا وشيء من الدلجة، والقصد القصد تبلغوا»[2].

ففي هذا الحديث زيادة على ما تقدم، الإغراء بملازمة القصد وهو الشاهد عندي هنا؛ فقد قال ابن حجر في معنى قوله: «القصد القصد تبلغوا» أي: «الزموا الطريق الوسط المعتدل»[3]. وقد ورد الحث على القصد وملازمته في رواية أخرى بلفظ «أيها الناس، عليكم القصد.. عليكم القصد»[4]، فهذا صريح في أن الوسط والاعتدال مأمور به ومطلوب، وهو الملائم للسير لمن أراد بلوغ الهدف، وقد كان منهج رسول الله ﷺ في الأمر كله، وهو الدليل الثالث من السنة فنقول:

جـ- المنهج النبوي القصد:

فقد كان رسول الله ﷺ مواظبا على القصد والاقتصاد في أقواله وأفعاله وسائر أحواله كلها، كارها للغلو والتعمق، وقد مر معنا بعضٌ من ذلك، وهذه

١- بهجة النفوس: ١/٧١.

٢- رواه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل: ٥/٢٣٧٣، حديث رقم: ٦٤٦٣.

٣- فتح الباري: ١١/٣٥٩.

٤- ابن ماجه في سننه من حديث جابر رضي الله عنه، كتاب الزهد، باب المداومة على العمل: ٢/١٤١٦، حديث رقم ٤٢٤١.

أمثلة أخرى تبين ملامح هذا المنهج وتؤكد كيف امتثل التوسط وظهر في حياة نبي الأمة الوسط عليه الصلاة والسلام، فنقول:

١- ورد في استحباب القصد في صب الماء في الوضوء وكراهية التعدي فيه: «أن أعرابيا جاء إلى النبي ﷺ فسأله عن الوضوء، فأراه ثلاثا ثلاثا، ثم قال: هذا الوضوء، فمن زاد على هذا فقد أساء أو تعدى أو ظلم»[1]. ولا يشفع للتعمق والمبالغة في صب الماء أن يكون صاحبه على نهر جار، فعن عبد الله بن عمرو عنهما أن رسول الله ﷺ مر بسعد وهو يتوضأ فقال: «ما هذا السرف؟ فقال: أفي الوضوء إسراف؟ قال: نعم، وإن كنت على نهر جار»[2].

٢- ورد في باب ما يؤمر به من القصد في الصلاة عن عائشة عنها أن رسول الله ﷺ قال: «اكلفوا من العمل ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملوا، وإن أحب العمل إلى الله أدومه وإن قل. وكان إذا عمل عملا أثبته»[3]، وهكذا فإن المداومة على ما يطيقه الإنسان ولو كان قليلا خير من تكلف المشقة والمبالغة في النوافل الموقعة في الانقطاع.

٣- ورد في القصد في الكلام والخطبة عن جابر بن سمرة قال: «كنت أصلي مع النبي ﷺ فكانت صلاته قصدا وخطبته قصدا»[4]، وفي هذا الحديث تأكيد للمثال السابق، وإنباء عن أن خطبة النبي ﷺ في الجمعة وغيرها كانت وسطا بين التطويل الموقع في الملل والسآمة، وبين التقصير الموقع في الإخلال بالفهم وعدم وضوح المراد.

٤- وفي الاقتصاد في الأكل ورد عنه ﷺ أنه قال: «ما ملأ آدمي وعاء شرا من بطن، حسب الآدمي لقيمات يقمن صلبه، فإن غلبت الآدمي صلبه؛

١- رواه ابن ماجه، ماجاء في القصد في الماء وكراهية التعدي فيه، حديث رقم: ٤٢٢.

٢- نفسه، حديث رقم: ٤٢٥.

٣- رواه أبو داود في كتاب الصلاة، حديث رقم ١٣٦٨.

٤- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة: حديث رقم ٨٦٦،، ورواه النسائي في سننه، كتاب الجمعة، باب القصد في الخطبة:١٠٨/٣، حديث رقم: ١٧٨٧.

فثلث للطعام، وثلث للشراب، وثلث للنفس»[1].، وقد ظهر هذا المعنى جليا في حياته ﷺ بما هو مشهور، وقد خيره ربه عز وجل بين أن يكون نبيا ملكا وبين أن يكون نبيا عبدا، فاختار التواضع، يجوع يوما فيذكر ويشبع يوما فيشكر[2].

٥- وفي الاقتصاد في الموعظة نقرأ ما أخرجه مسلم عن الأعمش عن شقيق قال: «كنا جلوسا عند باب عبد الله ننتظره فمر بنا يزيد بن معاوية النخعي فقلنا: أعلمه بمكاننا، فدخل عليه فلم يلبث أن خرج علينا عبد الله فقال: إني أخبر بمكانكم فما يمنعني أن أخرج إليكم إلا كراهية أن أملكم، إن رسول الله ﷺ كان يتخولنا بالموعظة في الأيام مخافة السآمة علينا»[3]. وهكذا ترى مراعاة حال الصحابة وحملهم على الوسط المعهود بما فهموه هم؛ كما ظهر على لسان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: في هذا الحديث، ونقلوه بعد ذلك إلى من بعدهم من التابعين، هو شأن رسول الله ﷺ.

٦- ومن ذلك أيضا: الاقتصاد في طلب الرزق والإجمال فيه، فقد كان ذلك من صفات النبي ﷺ، وقد حث الصحابة وأرشدهم إلى ذلك في أحاديث كثيرة، منها: عن جابر ط أن رسول الله ﷺ قال: «لا تستبطئوا الرزق، فإنه لم يكن عبد ليموت حتى يبلغ آخر رزق هو له، فأجملوا في الطلب: أخذ الحلال، وترك الحرام»[4]. فالإجمال في الطلب المأمور به في هذا الحديث وغيره معناه الاقتصاد فيه بتحري الحلال واجتناب الحرام، وهي مرتبة بين ترك الطلب رأسا تواكلا وكسلا وبين الإفراط في التحصيل

١- رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الأطعمة، باب الاقتصاد في الأكل وكراهية الشبع: ١١١١/٢، حديث رقم: ٣٣٤٩.

٢- رواه البيهقي في سننه، كتاب النكاح، باب ما أمره الله تعالى به من اختيار الآخرة على الأولى: ٤٨/٧.

٣- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الرقاق، باب الاقتصاد في الموعظة: حديث رقم ٢٨٢١.

٤- أخرجه المنذري في الترغيب والترهيب: ٣٥٤/٢ عن ابن حبان في صحيحه، والحاكم وقال: صحيح على شرطهما.

والجمع؛ دون النظر أو الاهتمام بوسيلة ذلك أو مصدره، فعن ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أن رسول الله ﷺ قال: «ليس من عمل يقرب من الجنة إلا قد أمرتكم به، ولا عمل يقرب من النار إلا وقد نهيتكم عنه؛ فلا يستبطئن أحد منكم رزقه، فإن جبريل ألقى في روعي أن أحدا منكم لن يخرج من الدنيا حتى يستكمل رزقه، فاتقوا الله أيها الناس وأجملوا في الطلب، فإن استبطأ أحد منكم رزقه فلا يطلبه بمعصية الله، فإن الله لا ينال فضله بمعصيته»[١].

د- ومن الأدلة المثبتة للوسطية في السنة المطهرة أيضا: ما جاء في كتاب الصدقة الذي كتبه رسول الله ﷺ ولم يخرجه إلى عماله حتى قبض: «... ولا تؤخذ في الصدقة هرمة ولا ذات عيب». قال الزهري: «إذا جاء المصدق قسمت الشاء أثلاثا: ثلث شرار، وثلث خيار، وثلث وسط، فيأخذ المصدق من الوسط»[٢]. فقد جاء النهي في السنة عن أخذ الساعي والمصدق من كرائم الأموال وأنفسها[٣]، ولم يكن محبذا بحال أن يعمد الشخص إلى الدنيء والرديء من ماله فيخرجه كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ (البقرة: ٢٦٧)؛ فاقتضى ذلك الأخذ بالوسط كما ورد في الحديث، وهي حالة روعي فيها الرفق بالمالك والمسكين معا.

هـ- وقال رسول الله ﷺ: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله؛ ينفون عنه تحريف الغالين، وتأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين»[٤]، فأخبر ﷺ

١- رواه الحاكم في المستدرك، كتاب البيوع: ٥/٢، حديث رقم: ٢١٣٦.

٢- رواه الترمذي في كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، حديث رقم ٦٢٤. وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى أيضا بمثله حديث رقم: ٧٠٤٤. وأبو داود في سننه في كتاب الزكاة، باب في كتاب السائمة، حديث رقم: ١٥٦٨.

٣- البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ماجاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، حديث رقم٦٩٣٧. ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام: ٥١/١، حديث رقم: ١٩.

٤- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، ت: مصطفى بن أحمد العلوي ،محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ط ١٣٨٧هـ: ٥٩/١.

بصيانة العلم وحفظه وعدالة ناقليه، وأنه تعالى يوفق له في كل عصر خلفا من العدول يحملونه وينفون عنه التحريف كما ينفون عنه التأويلات الباطلة، فهم وسط بين الغلاة وبين المبطلين.

المبحث الثالث: مؤيدات الوسطية

وللوسطية أيضا مؤيدات تشهد لها بعد الأدلة المتقدمة، وهي في نظرنا قرائن قوية تقف داعمة لحجية الوسطية والعمل بها، ولعل أهم هذه المؤيدات: أقوال السلف وتحكيمهم لها في سلوكاتهم، ونظام الكون الذي بني على الاعتدال والتوازن بين أجزائه ومكوناته.

المطلب الأول: أقوال السلف

لا يعلم خلاف بين علماء السلف وفقهاء الأمة من بعدهم في أن التوسط والاعتدال مطلوب ما أمكن؛ معتبر ومرجوع إليه؛ تضافرت على ذلك أقوالهم وأفعالهم، واستفاضت بذلك الأخبار والآثار، حتى لو ادعى الإجماع لما أبعد صاحبه، وإليك بعض من شواهد ذلك:

قال علي رضي الله عنه: «عليكم بالنمط الأوسط، يلحق به التالي ويرجع إليه الغالي»[1]، وكان حذيفة رضي الله عنه يقول: «الحسنة بين السيئتين»[2]، وبهذه الكلمة أجاب سيدنا عمر بن عبد العزيز لما سأله عبد الملك بن مروان حين زوجه ابنته فاطمة: «ما نفقتك؟ فقال له: الحسنة بين سيئتين، ثم تلا قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان: ٦٧)[3]. وورد نحوه عن يزيد بن مرة الجعفي[4]، وكان سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول حاثًّا على الاعتدال في تناول المباحات: «كفى بالمرء سرفا ألا يشتهي شيئا إلا اشتراه فأكله»[5]. وعن الأزرق بين قيس قال: «كنا بالأهواز نقاتل الحرورية، فبينا أنا على جرف نهر إذا رجل يصلي، وإذا لجام دابته بيده، فجعلت الدابة تنازعه، وجعل يتبعها قال شعبة – هو

١- مصنف ابن أبي شيبة: ١٠٠/٧.

٢- وتروى أيضا عن مطرف بن عبد الله بن الشخير، انظر: التمهيد لابن عبد البر: ١٩٥/١.

٣- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٧٣/١٣.

٤- الاعتصام: ٣٠٥/١.

٥- تفسير القرطبي: ٧٣/١٣.

أبو برزة الأسلمي–: فجعل رجل من الخوارج يقول: اللهم افعل بهذا الشيخ؛ فلما انصرف الشيخ قال: إني سمعت قولكم، وإني غزوت مع رسول اللّه ﷺ ست غزوات أو سبع غزوات أو ثمانيا، وشهدت تيسيره، وإني إن كنت أرجع مع دابتي أحب إليّ من أن أدعها ترجع إلى مألفها فيشق عليّ»[1]، فقد استخلص أبو برزة رضي الله عنه: من أفعال النبي ﷺ وأحواله الدالة على التيسير ما جعله يتبع دابته وهو في صلاته، وقد رد على من شدد عليه في أن يترك دابته[2] معللا ذلك بأنه لو فعل لأفضى به إلى المشقة، وهذا هو الاعتدال.

ولقد وصف عبد اللّه بن مسعود رضي الله عنه صحابة رسول اللّه ﷺ بالاعتدال فقال: «أولئك أصحاب محمد كانوا أفضل هذه الأمة، أبرها قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، اختارهم اللّه لصحبة نبيه وإتمام دينه، فاعرفوا فضلهم، واتبعوهم على أثرهم وسيرتهم؛ فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»[3].

وقد أكد هذا الوصف سيدنا عمر بن عبد العزيز فيما كتب إلى أحد عماله فقال بعد أن أوصاه بلزوم طريق من سلف: «ما دونهم من مقصر وما فوقهم من محسر، لقد قصر دونهم أقوام فجفوا، وطمح عنهم أقوام فغلوا، إنهم بين ذلك لعلى هدى مستقيم»[4]. وعن عمر بن إسحاق قال: «أدركت من أصحاب رسول اللّه ﷺ أكثر ممن سبقني منهم فما رأيت قوما أيسر سيرة ولا أقل تشديدا منهم»[5].

وقال القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق: «إنكم تسألون عن أشياء ما كنا نسأل عنها، وتنقرون عن أشياء ما كنا ننقر عنها، وتسألون عن أشياء

١– رواه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب العمل في الصلاة، باب إذا انفلتت الدابة في الصلاة: ٤٠٥/١، رقم الحديث: ١٢١١.

٢– فتح الباري: ١٠٦/٣.

٣– منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، ت: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة،الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ: ٤٣/٦.

٤– رواه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب لزوم السنة، حديث رقم: ٤٦١٤.

٥– الاعتصام: ٣٠٥/١ ، ٣٠٦.

ما أدري ما هي، ولو علمناها ما حل لنا أن نكتمها»[١]. وعن عبادة بن نسي الكندي سئل عن امرأة ماتت مع قوم ليس لها ولي، فقال: «أدركت أقواما ما كانوا يشددون تشديدكم، ولا يسألون مسائلكم»[٢].

ولقد كان الحسن البصري رحمه الله وهو من سادات التابعين بإحسان يقول: «دين الله وضع فوق التقصير ودون الغلو»[٣]، وقال أيضا: «سنتكم والله الذي لا إله إلا هو بينهما بين الغالي والجافي»[٤].

وقال مخلد بن الحسين: «ما ندب الله العباد إلى شيء إلا اعترض فيه إبليس بأمرين ما يبالي بأيهما ظفر: إما غلو فيه، وإما تقصير عنه»[٥].

وعندما أوصى الخليفة العباسي الإمام مالكا رحمه الله أن يضع للناس كتابا ويوطئه لهم قال له: «اترك تشديد ابن عمر ورخص ابن عباس، وألف بعد ذلك ما شئت، فقال مالك: فخرجت من عنده فقيها»[٦]. فانظر رحمك الله إلى قوله: «فحرجت من عنده فقيها»، كيف جعل الفقه خاصا بالتوسط بين الشدائد والرخص!!.

ومما أثر عنه في النهي عن الغلو ما رواه ابن العربي بسنده إلى سفيان بن عيينة قال: « سمعت مالك بن أنس وأتاه رجل فقال: يا أبا عبد الله، من أين أحرم؟ قال: من ذي الحليفة من حيث أحرم رسول الله ﷺ، فقال: إني أريد أن أحرم من المسجد، فقال: لا تفعل، فقال: إني أريد أن أحرم من المسجد عند القبر، قال: لا تفعل، فإني أخشى عليك الفتنة، قال: وأي فتنة في هذا، إنما هي أميال أزيدها، قال: وأي فتنة أعظم من أن ترى أنك سبقت إلى

١- سنن الدارمي، المقدمة، باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، حديث رقم: ١١٨.

٢- الاعتصام: ٣٠٦/١.

٣- تلبيس إبليس لابن الجوزي: ص٣٣.

٤- رواه الدارمي في سننه، المقدمة، باب كراهية الفتيا: ٦٣/١، حديث رقم: ٢١٦.

٥- حلية الأولياء: ٢٦٦/٨.

٦- بهجة النفوس لابن أبي جمرة: ٨٢/١.

فضيلة قصر عنها رسول الله ﷺ، إني سمعت الله يقول: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾(النور:٦٣)»[١].

وكان سفيان الثوري رحمه الله يقول: « إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة، فأما التشديد فيحسنه كل أحد»[٢]، فتأمل كيف اشترط في الرخصة أن تكون صادرة من ثقة حتى لا يكون الميل إلى مطلق التخفيف، ويقابله في الطرف الآخر التشديد، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم.

وعلى مهيع علماء السلف سار علماء الأمة من بعد، فقرروا وأكدوا أن الرجوع إلى الوسط والبعد عن الأطراف هو الحق، وإليه يأرز المسلم ما أمكنه إلى ذلك سبيل، فهذا الإمام الرازي يقول: «إن في كل خلق من الأخلاق طرفي تفريط وإفراط وهما مذمومان، والحق هو الوسط... وذلك الوسط هو العدل والصواب»[٣]. وهذا سلطان العلماء ابن عبد السلام يقرر بعد أن ضرب أمثلة كثيرة للتوسط في جلب المصالح أن «الأولى بالمرء أن لا يأتي من أقواله وأعماله الظاهرة والباطنة إلا بما فيه جلب مصلحة عاجلة أو آجلة أو درء مفسدة عاجلة أم آجلة مع الاقتصاد المتوسط بين الغلو والتقصير...»[٤].

وهذا شيخ الإسلام ابن تيمية الذي كثيرا ما يذكر آراء الناس في المسائل المختلفة ثم يعقب بمثل قوله: «وأما الوسط فهو كذا»؛ وهو ما يشعر بميله وترجيحه له واحتكامه إليه[٥]. ومما يؤثر عنه في شأن التوسط والاعتدال

١- أحكام القرآن: ٣/ ١٤١٢، ١٤١٣.

٢- جامع بيان العلم: ٢/٤٤.

٣- تفسير الرازي: ١/١٩٨.

٤- قواعد الأحكام: ٢/١٧٨.

٥- انظر مثلا: منهاج السنة النبوية ٤/٣٣٢ في الكلام عن مقتل الحسين. ٢/١٤٢ في الكلام عن التعطيل والتمثيل، اقتضاء الصراط المستقيم ١/٣٣٥ في الحديث عن التعارض، و٩/٢٥٤ في قدم العالم.

قوله: «وأما أهل الجماعة فهم أقل اختلافا في أصول دينهم من سائر الطوائف، وهم أقرب إلى كل طائفة من كل طائفة إلى ضدها؛ فهم الوسط في أهل الإسلام كما أن أهل الإسلام هم الوسط في أهل الملل، هم الوسط في باب صفات الله بين أهل التعطيل وأهل التمثيل، وقال ﷺ: خير الأمور أوسطها، وحينئذ أهل السنة والجماعة خير الفرق»[1].

وقال بشأن الانحراف عن الوسط: « الانحراف عن الوسط كثير في أكثر الأمور في أغلب الناس، مثل تقابلهم في بعض الأفعال يتخذها بعضهم دينا واجبا أو مستحبا أو مأمورا به في الجملة وبعضهم يعتقدها حراما مكروها أو محرما أو منهيا عنه في الجملة، مثال ذلك: سماع الغناء، فإن طائفة من المتصوفة... تتخذه دينا وإن لم تقل بألسنتها أو تعتقد بقلوبها أنه قربة، فإن دينهم حال لا اعتقاد، فحالهم وعملهم استحسانها في قلوبهم ومحبتهم لها ديانة وتقربا إلى الله، وإن كان بعضهم يعتقد ذلك ويقوله بلسانه... وبإزائهم من ينكر جميع أنواع الغناء ويحرمه ولا يفصل بين غناء الصغير والنساء في الأفراح وغناء غيرهم وغنائهن في غير الأفراح، ويغلو من يغلو في فاعليه حتى يجعلهم كلهم فساقا أو كفارا، وهذان الطرفان من اتخاذ ما ليس بمشروع دينا، أو تحريم ما لم يحرم، دين الجاهلية والنصارى الذي عابه الله عليهم...»[2].

ويؤكد ابن القيم رحمه الله هذه المعاني بقوله: «ما أمر الله بأمر إلا وللشيطان فيه نزغتان، إما إلى تفريط وإضاعة وإما إلى إفراط وغلو، ودين الله وسط بين الجافي عنه والغالي فيه، كالوادي بين جبلين، والهدى بين ضلالتين، والوسط بين طرفين ذميمين، فكما أن الجافي عن الأمر مضيع له فالغالي فيه مضيع له، هذا بتقصيره عن الحد، وهذا يتجاوزه الحد»[3].

١- منهاج السنة النبوية: ٣/ ٢٧١.

٢- مجموع الفتاوى: ٣/٣٥٩.

٣- مدراج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، ت: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٣م: ٢/٥١٧.

ويقول في موضع آخر: «فالفقه كل الفقه الاقتصاد في الدين والاعتصام بالسنة»[1]، ويشرح الاقتصاد، وأنه يفترق عن التقصير كما قد يتوهم فيقول: إن «الاقتصاد: هو التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وله طرفان وهما ضدان له؛ تقصير ومجاوزة، فالمقتصد قد أخذ بالوسط وعدل عن الطرفين. والدين كله بين هذين الطرفين؛ بل الإسلام قصد بين الملل، والسنة قصد بين البدع، ودين الله بين الغالي فيه والجافي عنه»[2].

وقال تحت فصل «للأخلاق حد متى جاوزته صارت عدوانا ومتى قصرت عنه كانت نقصا ومهانة»: «فللغضب حد: وهو الشجاعة المحمودة والأنفة من الرذائل والنقائص، وهذا كماله، فإذا جاوز حده تعدى صاحبه وجار، وإن نقص عنه جبن ولم يأنف من الرذائل، وللحرص حد: وهو الكفاية في أمور الدنيا وحصول البلاغ منها؛ فمتى نقص من ذلك كان مهانة وإضاعة، ومتى زاد عليه كان شرها ورغبة فيما لا تحمد الرغبة فيه، وللحسد حد: وهو المنافسة في طلب الكمال والأنفة أن يتقدم عليه نظيره، فمتى تعدى ذلك صار بغيا وظلما يتمنى معه زوال النعمة عن المحسود ويحرص على إيذائه، ومتى نقص عن ذلك كان دناءة وضعف همة وصغر نفس... وضابط هذا كله العدل وهو الأخذ بالوسط الموضوع بين طرفي الإفراط والتفريط؛ وعليه بناء مصالح الدنيا والآخرة بل لا تقوم مصلحة البدن إلا به، فإنه متى خرج بعض أخلاطه عن العدل وجاوزه أو نقص عنه ذهب من صحته وقوته بحسب ذلك، وكذلك الأفعال الطبيعية كالنوم والسهر والأكل والشرب والجماع والحركة والرياضة والخلوة وغير ذلك إذا كانت وسطا بين الطرفين المذمومين كانت عدلا، وإن انحرفت إلى أحدهما كانت نقصا وأثمرت نقصا... فأعدل الناس من قام بحدود الأخلاق والأعمال

١- إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، ت: محمد حامد الفقي، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ: ١/١٣٢.

٢- الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١٩٧٥م: ١/٢٥٧.

والمشروعات معرفة وعملا، وبالله التوفيق»[1].

المطلب الثاني: قرينة موزونية الوجود

ومن شواهد الوسطية التي من معانيها العدل: قرينة موزونية الوجود، وأعني بها أن هذا الوجود كله قائم على التوازن بين عناصره، لا يطغى شيء منها على مقابله، ولا يخرج عن حده المقدر له. فالأرض التي يعيش عليها الإنسان قوام حياتها التوازن بينها وبين كرة أضخم هي الشمس. وقد وصل العلم الحديث إلى إدراك التناسق في وضع هذه الأرض لتكون صالحة لنوع الحياة؛ إلى حد أن افتراض أي اختلال في أية نسبة من نسبها يودي بهذه الحياة كلها، أو لا يسمح أصلا بقيامها، فحجم هذه الأرض على محورها بهذا القدر، وسرعتها في دورتها حول نفسها وحول الشمس، وبعد القمر عن الأرض وحجمه وكتلته، وتوزيع الماء واليابس في هذه الأرض... إلى آلاف من هذه النسب المقدرة تقديرا، لو وقع الاختلال في أي منها لتبدل كل شيء ولكانت هي النهاية المقدرة لعمر هذه الحياة على هذه الأرض[2].

ننظر في هذا العالم من حولنا فنجد الليل والنهار، والظلام والنور، والحرارة والبرودة، والماء واليابس، والغازات المختلفة، وكلها بمقدار وحساب ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ (القمر: ٤٩)، ﴿ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ (يس: ٤٠)، ﴿ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ۝٥ وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ۝٦ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ﴾ (الرحمن: ٥-٧).

يقول علماء الطبيعة مثلا عن هذا التوازن: «لو كان الأوكسجين بنسبة ٥٠

١- الفوائد: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ: ١/١٤١.

٢- في ظلال القرآن: ص٣٤٣٧.

في المائة مثلا أو أكثر في الهواء بدلا من ٢١ في المائة فإن جميع المواد القابلة للاحتراق في العالم تصبح عرضة للاشتعال... ولو أن نسبة الأوكسجين في الهواء قد هبطت إلى ١٠ في المئة أو أقل، فإن الحياة ربما طابقت نفسها عليها في خلال الدهور. إن الهواء سميك بالقدر اللازم بالضبط لمرور الأشعة ذات التأثير الكيميائي التي يحتاج إليها الزرع، والتي تقتل الجراثيم وتنتج الفيتامينات، دون أن تضر بالإنسان إلا إذا عرض نفسه لها مدة أطول من اللازم، وعلى الرغم من الانبعاثات الغازية من الأرض طول الدهر – ومعظمها سام– فإن الهواء باق دون تلويث في الواقع، ودون تغير في نسبته المتوازنة لوجود الإنسان، وعجلة الموازنة العظيمة هي تلك الكتلة الفسيحة من الماء– أي المحيط– الذي استمدت منه الحياة الغذاء والمناخ المعتدل، والنباتات، وأخيرا الإنسان نفسه»[١].

والإنسان من حيث هو كائن مادي يعيش بالتنفس؛ الذي هو تعادل بين الشهيق والزفير.. وأما فيزيولوجيا الحيوان وعمل أجهزته وخلاياه وإفرازات الغدد المختلفة، كل ذلك نظام محكم متوازن، وبمقادير محددة في الحالات العادية، ونشاطها أو نشاط بعضها في حالات المرض والعدوى لتعديل النظام وإعادته إلى سابقه.. فهو شيء عجيب فوق التصور، صنع الله الذي أتقن كل شيء.

لهذا أقام الإسلام شريعته للإنسان على أساس تكوينه المتوازن، وأقام له عليها نظاما بشريا لا تدمر فيه طاقة واحدة من طاقات البشر، المادة والروح، الفكر والشعور، العقل والقلب... إنما قصارى هذا النظام أن يحقق التوازن بين هذه الطاقات، لتعمل جميعها في غير طغيان ولا ضعف، ولا اعتداء من إحداها على الأخرى، فكل اعتداء يقابله تعطيل، وكل طغيان يقابله تدمير[٢].

١– نفسه: ص ٢٥٤٨– ٢٥٤٩، نقلا عن كتاب (الإنسان لا يقوم وحده) لكريسي موريسون.

٢– نفسه: ص ٢١٣٩.



الفصل الثاني

الضوابط العامة للعمل بالتوسط

المبحث الأول: ضوابط التوسط

تمهيد:

العمل بالتوسط والرجوع إلى الوسطية واستحضارها في مجالات عديدة ومسائل كثيرة من الدين والحياة، لا يعني أنّ الأمر خارج عن الضبط والتقييد، وأنّ كل من عنّ له وسط بين شيئين أخذ به وحكّمه متى شاء، وفي أي موضوع شاء، وعلى أي نحو شاء، بل الوسط المعمول به له ضوابطه وحدوده، ومن دونها يكون المرء سائرا في عماية سالكا غير طريق الهداية..

وأعني بهذه الضوابط: القواعد التي تضع الحدود والشروط للعمل بالتوسط والاحتكام إليه، فإنّه قد شاع عند العلماء والمقلدة سواء بسواء أن خير الأمور أوساطها، ومن ثم لا تعدم أن تسمع فقيها أو مفتيا –على الهواء– يخبر أن الخير في التوسط، وهذه المسألة وسط فيمضي الأحكام بناء على ذلك... وقد لا يصحب ذلك بصر بهذه الشّروط ولا تحكيم لهذه الضوابط في أحيان كثيرة؛ إلا مجرد الرجوع إلى الوسط بين المتقابلين، وهو زلل بيّن؛ لأنّ الوسط من غير سند ينبني عليه أو دليل يشهد له لا يكون حجة بذاته..

وقد ألفيت الشّيخ الدّكتور محمد عبد اللطيف الفرفور في مطالعاتي حول الموضوع، قد بذل جهدا في وضع ضوابط للعمل بالتوسط وقد وردت عنده هكذا:

١– كون الحكم بالتوسط داخلا تحت أصول الدين، أو كلي من كلياته؛ بحيث لا يخرج عن جوهر الإسلام وروحه ومبادئه العامة بحال من الأحوال.

٢– كون الحكم بالتوسط لا يعارض ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وإلا كان خارجا عن ثوابت الإسلام الكبرى.

٣- كون الحكم بالتوسط فيما لم يقف منه الإسلام موقف الزيادة والنقص لمصلحة معتبرة شرعا؛ كالتشديد في إثبات الزنا، والتساهل في إثبات ما لا يطلع عليه إلا النّساء من الأمور بامرأة واحدة.

٤- كون التوسط المجتهد به من الفقيه في غير المنصوص عليه بصحيح المنقول أو صريح المعقول، وإلاّ حكمنا بالنّص بلا التفات إلى قضية التوسط التي تراعى من قبل الشارع غالبا.

٥- كون الحكم بالتوسط لا يؤدي لمفسدة أكبر أو خطر أعظم، وإلا ترك التوسط إلى ما يدفع المفسدة ويدرأ الخطر المحيق سدا للذريعة الفاسدة.

٦- كون التوسط في معالجة الشؤون المصلحية على وجه الديمومة والاستمرار، لا في معالجة الشؤون الآنية التي تتطلب إفراطا أو تفريطا، تشديدا أو تساهلا مؤقتين؛ لمصلحة معتبرة من الشارع أو من الفقيه[١].

ثم أعقبها ببعض المستثنيات، وجلها مأخوذ من كلام الشّاطبي، والمتأمل في هذه الضوابط يلاحظ:

- أنّ مؤدى الضابط الأوّل والثاني واحد، وليس بينهما إلا التغاير في العبارة.

- وأنّ الضابط الرابع يكاد يكون تكرارا لما جاء في الضابط قبله أو هو ذاته؛ إذ «إن ما وقف منه الإسلام موقف الزيادة والنقص لمصلحة معتبرة»، إنّما ثبت ذلك وتبيّن بالنّص، وأمّا اشتراط كون التوسط المجتهد به من الفقيه في غير المنصوص عليه، فهو محض رأي ونظر لم يقدم عليه شاهدا أو دليلا. وإن الدارس للشريعة ليعلم أن في النّصوص العام والمطلق والمشترك والنص الواضح والخفي المشكل الذي يحتاج إلى بيان... ومجال التأويل واسع بما يفتح الذّهن ويفتق النّظر؛ خصوصا عند تنزيل النص على الظّروف والأحوال بما يناسب الوسط والاعتدال، ولو تأمل هو نفسه في

---

١ - الوسطية في الإسلام للفرفور، ص: ٩٩، ١٠٠.

النّصوص التي نقلها عن الشّاطبي لوجد الكثير مما يتعلق بفهم النّصوص وتنزيلها على التوسط.

المطلب الأوّل:

الضابط الأوّل: ألا يخالف الحكم بالتوسط منصوصا عليه

فإذا كان التوسط في الأمور عامة هو خيرها وأفضلها، لِما يتحقق به من مصالح عاجلة وآجلة، على ذلك اتفق العقلاء والعلماء كما تقدم، فإنّ هذه المصالح لا بد أن تنطلق من الشّرع وتتقيد بقيوده، بأن تكون راجعة إلى حفظ مقصود من مقاصد الشارع، فإذا ناقضتها فليست مصلحة وإن توهم ذلك. قال الغزالي –رحمه الله–: « فكل مصلحة ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنّة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشّرع فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع»[1].

فالفقيه المسلم حين يحكم بالتوسط ويرجع إليه ملزم إذن بالتردد على ضوابط الشّرع ومراسمه، وإلا كان مناقضا لمقصد الشّارع، فإن الحجّة ليست في التوسط أو «الوسط» من حيث هو كذلك، بل في شهادة الشّرع له بالاعتبار. أمّا المصالح التي لم يأتِ فيها شاهد من الشّرع بالاعتبار ولا بالإلغاء وهي ما يسميها الأصوليون بالمصالح المرسلة، فإنّها تستمد سندها وقوتها من موافقتها لجنس تصرفات الشّارع ومقصده في بناء الأحكام على المصالح عامة، قال القرافي –رحمه الله–: « ومما يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة: أن الصحابة –رضوان الله عليهم– عملوا أمورا لمطلق المصلحة، لا لتقدم شاهد بالاعتبار، نحو كتابة المصحف ولم يتقدّم فيه أمر ولا نظير، وكذلك ترك الخلافة شورى، وتدوين الدواوين، وعمل السكة –النقود– للمسلمين، واتخاذ السّجن، فعل ذلك عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهذه الأوقاف التي بإزاء مسجد رسول الله ﷺ، والتوسعة بها في المسجد عند ضيقه، فعله

---

١ – المستصفى: ١/٣١٠ ، ٣١١.

عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ... وذلك كثير جدا لمطلق المصلحة»[1].

وأمثلة التوسط الموافق للنّصوص عليها مدار هذا البحث، وقد تقدم بعضها، وأمّا مثال «التوسط الملغى» الذي عارض النّص الشّرعي فاستحق بذلك الهدر والإلغاء: فكأن يفتى شخص في شيء ما – وليكن مشروبا مثلا– بأنّه حلال، وكان قد سمع من قبل أو أفتي بأنّه حرام، فيأخذ فيه مرة بهذا ومرة بذاك؛ زاعما أنّه الوسط جمعا بين الرأيين، فهذا لا يستساغ شرعا؛ لأنّ الوسط المعمول به هنا لم يدل عليه أي دليل ولم تتوجه إليه أدلة الرأيين السابقين باعتباره جامعا بينهما.

ومن الأمثلة التي ورد النّص بخلافها وهي من قبيل الوسط فاستحقت بذلك الإلغاء والهدر: ما ورد أنّه ﷺ قال: «ليس للنّساء وسط الطريق»[2]، فالحديث صريح في أن المشروع في حق المرأة أن لا تمشي في وسط الطّريق مزاحمة للرجال بارزة بينهم، ومن ثم فإنّ الاستمساك بالوسط في مثل هذا الأمر وترك المشي بجانب الطريق مخالف لهدي الإسلام.

ومثل هذا أيضا قوله ﷺ: «لعن الله من جلس في وسط الحلقة»[3]، فليس لأحد بناء على هذا النّص أن يستمسك بالجلوس في وسط الحلقة غافلا عن هذا النّهي معرضا نفسه للّعن.

ومن هذا القبيل أيضا قوله ﷺ: «البركة تنزل في وسط الطعام، فكلوا من حافتيه ولا تأكلوا من وسطه»[4]، فهذا أدب الإسلام يؤدب به المسلم في الأكل، وما دام النّهي واردا عن الأكل من وسط الآنية؛ فليس يستقيم أن يحتج أحد بأن الخير والبركة في الوسط فيتلمسهما هنالك.

١– شرح تنقيح الفصول: ص ٤٤٦.

٢– رواه ابن حبان في صحيحه،كتاب الحظر والإباحة،باب ذكر الزجر عن أن تمشي المرأة في حاجتها في وسط الطريق: رقم ٥٦٩٢.

٣ – أخرجه الترمذي، كتاب الأدب، باب ما جاء في كراهية القعود في وسط الحلقة: ٨٤/٥، رقم ١٧٥٣.

٤ – رواه التّرمذي، كتاب الأطعمة، باب ما جاء في كراهية الأكل في وسط الطعام، ٢٢٩/٤ رقم ١٨٠٥.

المطلب الثاني:

الضابط الثاني: أن يكون الحكم بالتوسط جاريا على وجه الاطراد أو الأغلبية

فقد جعل الله –عز و جل– هذه الأمّة «أمّة الوسط»، وأمرها في كثير من الآي بالاستقامة على الشّريعة وملازمة الصّراط المستقيم ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٢)، وقد اقتضت حكمة الله –عز و جل– أن تكون هذه الشّريعة عالمية موجهة إلى النّاس كافة، وهذا ما اقتضى أن تكون الأحكام الواردة فيها محققة لهذه الأسس والسّمات، ليتم انطباق الكلية على أجزائها، وتتحد الأفراد المتجانسة ليصاغ منها الكلي المراد.

وإن تحقيق هذه الأوصاف –عالمية التّشريع– والاستقامة على الشّريعة– لتحقيق أمّة الوسط– هو ما يستدعي الاطراد في الأحكام والتتابع فيها، والاستمرار في العمل بها والاحتكام إليها من غير زيادة أو نقصان، وقد ظهر هذا المعنى جليا حين أراد بعض الصّحابة أن تستثنى المرأة المخزومية التي سرقت من أن يطبق عليها الحد فغضب لذلك رسول الله ﷺ غضبا شديدا؛ مبينا لهم أنّ لا فرق بين الشريف والوضيع في امتثال الحكم الشرعي[1]، وهو ما يعني لزوم اطراد الحكم وثبوته لعدم وجود علّة توجب تغييره.

وأما كون الحكم بالتوسط جاريا على الغالب بأن يتخلف عنصر الاطراد فيه فيكون منطبقا على أغلب أفراده لا على كلها، فهو راجع إلى طبيعة التشريع ذاته وطبيعة الفقه الذي يبنى عليه، كما هو مقرر عند عامّة فقهاء الإسلام، فقد حصل الإجماع منهم مثلا على «العمل بخبر الواحد وهو في بعض الحالات على الأقل، إنّما يفيد الصّحة والصّدق على الغالب، وأجمعوا على العمل بالترجيح والترجيح إنّما هو الأخذ بالغالب من المتعارضين.

١– انظر: مسلم في الجامع الصحيح، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره: حديث رقم: ١٦٨٨. وأبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب في الحد يشفع فيه، حديث رقم: ٤٣٧٣. وإحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد: ١٣١/٤ فما بعدها.

وأجمعوا على صحّة الاجتهاد الظّني، وهو قائم على أنّ المجتهد يقول بما غلب على ظنّه، بل إنّ الاجتهاد عندهم لا يكون إلا في مجال الظّنون، قصد اختيار أغلبها»[1].

وقد صاغ الفقهاء هذا المعنى بما يعني أنّه من المسلمات والبدهيات عندهم فقالوا: «الغالب كالمحقق»، كما قالوا: «العبرة للغالب الشّائع لا للنادر».

فإذا كان الحكم مطردا أو غالبا فالذي يليق به حينئذ؛ بل يتعين الأخذ به – لما تقدم من الشواهد والأدلة– إنّما هو الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط. وهذا هو المعنى الذي يتبادر إلى الذّهن حين يوصف الإسلام بأنّه دين الوسطية والاعتدال؛ إذ قد تقرر عند العقلاء قاطبة تخلف القاعدة في بعض جزئياتها، وأنّ ذلك لا يسلب عنها صفة القاعدة، وكان الاستثناء من الحكم العام واردا في كلّ الشّرائع؛ حتّى قيل: من القواعد عدم اطراد القواعد، والشاذ يحفظ ولا يقاس عليه..

وبناء على ذلك، فإنّ تخلف التوسط في معالجة الشؤون الآنية، والقضايا الظرفية الخاصة التي تتطلب إفراطا أو تفريطا، إنّما هو استثناء من الأصل العام يلجأ إليه الفقيه المجتهد تحقيقا لمصلحة تربو على مصلحة تحقيق الحكم بالتوسط في الأحوال العادية؛ وذلك كالتّشديد في موضع التساهل، والتساهل في موضع الشدّة؛ لمعالجة انحراف حاصل أو متوقع، أو تأليفا للقلوب على الدين؛ في بدايات الإنابة إلى الله والرجوع إلى الحنيفية السمحة، حتى إذا زال المانع عاد الأمر إلى ما كان عليه من قبل، وفي هذا الصدد يقول الإمام الشاطبي –رحمه الله–: «... فإذا كان التّشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنّة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطّرفين،

كان التشريع رادا إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه، فعل الطبيب الرفيق يحمل المريض على ما فيه

١– نظرية التقريب والتغليب: ص ١٧١.

صلاحه بحسب حاله وعادته، وقوة مرضه وضعفه، حتّى إذا استقلت صحته هيأ له طريقا في التدبير وسطا لائقا به في جميع أحواله»[1].

ثمّ قال بعد أن ضرب جملة من الأمثلة لهذا المعنى الذي يلاحظ فيه خروجا عن سنن الوسط لعلاج انحراف حاصل أو تحقيقا لمصلحة عاجلة «... وهكذا تجد الشريعة أبدا في مواردها ومصادرها، وعلى نحو من هذا الترتيب يجري الطبيب الماهر: يعطي الغذاء ابتداء على ما يقتضيه الاعتدال في توافق مزاج المغتذي مع مزاج الغذاء، ويخبر من سأله عن بعض المأكولات التي يجهلها المغتذي: أهو غذاء، أم سم، أم غير ذلك ؟ فإذا أصابته علّة لانحراف بعض الأخلاط، قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في الجانب الآخر ليرجع إلى الاعتدال، وهو المزاج الأصلي، والصّحة المطلوبة وهذا غاية الرفق، وغاية الإحسان والإنعام من اللّه سبحانه»[2].

وهكذا يتقرر منهج الإسلام في معالجة انحراف المكلفين، فإذا وجد انحرافهم نحو طريق التشديد مال بهم إلى الطّرف الآخر، بحيث يحافظ على الاعتدال والتوازن، وإذا لمح ميلهم إلى طرف التفريط والتمادي في الترخيص مال بهم إلى طرف التشديد؛ ليحافظوا على الوسطية والتوازن أيضا.

١- الموافقات: ٢/ ١٢٤.

٢- المصدر نفسه: ٢/ ١٢٧.

المطلب الثالث:

الضابط الثالث: أن يراعي الخيرية لا مطلق التساهل

وهذا المعيار في الحكم بالتوسط مستمد من معنى «الوسطية» ذاته، كما تقدم في موضعه حيث فسرت الوسطية بالخيرية والعدالة. وقد جاءت العلة في وصف هذه الأمّة بكونها خير الأمم شاهدا ومؤيدا لهذا الضابط، فقال تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ (آل عمران: ١١٠). قال الشيخ محمد رشيد رضا –رحمه الله– عند تفسير هذه الآية « والحق أقول: إنّ هذه الأمّة ما فتئت خير أمّة أخرجت للنّاس، حتى تركت الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، ثم قال: وقد بين الفخر الرّازي كون وصف الأمّة هنا بالأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، والإيمان علة لكونها خير أمّة أخرجت للنّاس، فقال: واعلم أنّ هذا الكلام مستأنف والمقصود منه بيان علة تلك الخيرية، كما تقول: زيد كريم يطعم النّاس ويكسوهم، ويقوم بما يصلحهم. وتحقيق الكلام أنّه ثبت في أصول الفقه أن ذكر الحكم مقرونا بالوصف المناسب له يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف، فهنا حكم تعالى بثبوت وصف الخيرية لهذه الأمّة، ثم ذكر عقيبه هذا الحكم وهذه الطاعات؛ أعني الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والإيمان، فوجب كون تلك الخيرية معللة بهذه العبادات»[1].

فالوسطية دليل الخيرية ومظهر الفضل والتمييز، ولكن هذه الخيرية لا تنال إلا بعلتها والتي منها الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، ولا شك أن الاسترسال في التساهل في الأحكام اعتمادا على سماحة الشريعة وأصل التيسير فيها موقع في التفريط والإخلال بأصل التكليف، ومدعاة إلى الاستجابة للهوى ونزعات النّفس ورغباتها، وهذا منكر جاءت الشريعة

١– تفسير المنار: ٦٠/٤.

بحسم مادته وقطع علائقه، وفيه من المنافاة للإيمان كما في قوله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتّى يكون هواه تبعا لما جئت به»[1].

فالحكم بالتوسط هو وقوف بين التشديد المتنطع، والتيسير المفرط، وليس من ضرورة التوسط اللجوء إلى التيسير مطلقا، بل ملاحظة التيسير لا بد من أن تزامنها ملاحظة مدلولات النّصوص واتجاهاتها ومراميها المحقّقة للخير والصلاح، إذ التيسير روح، والنّصوص بمثابة الجسد لهذه الروح، فلا يعتنى بالروح ويهمل الجسد، وهذا هو المتفق مع قوله ﷺ: «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة»[2]؛ لأنّ الحنيفية السمحة إنّما أتى فيها السماح مقيدا بما هو جار على أصولها، حسب تعبير الشّاطبي[3].

ومما يدل على أن التساهل والتيسير غير معتبر بإطلاق، ما نلمحه في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾ (النّساء: ٩٧). فالتيسير لم يعتبر هنا، ولم يرخص لهؤلاء بالقعود في أرض يذل فيها الإسلام وأهله، فذلك مناف للعزة التي ينبغي للمسلم أن يسعى للاصطباغ بها.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَا تَنفِرُوا۟ فِى ٱلْحَرِّ ۗ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا ﴾ (التّوبة: ٨١) فقد يسبق إلى الوهم أن شدّة الحر قد تسبب التخفيف إن وقعت، والحقيقة ليست بذاك؛ لأنّ التخفيف هنا يتنافى مع مقصد من مقاصد الشارع، وهو إبلاغ كلمة اللّه، ولن تكون له مع الركون إلى الدعة

١- أخرجه ابن أبي عاصم في كتابه السنة: ١٢/١.

٢- أخرجه أحمد في المسند ٣١٣/١ عن ابن عبّاس، قال: قيل: يا رسول اللّه، أي الأديان أحب إلى اللّه ؟ قال: «الحنيفية السمحة». وترجم له البخاري في صحيحه،كتاب الإيمان، باب الدين يسر وقول النّبيّ ﷺ: أحب الدين إلى اللّه الحنفية السمحة: ١٦/١، ووصله في الأدب المفرد: ص١٠٩، حديث رقم: ٢٨٨.

٣- الموافقات: ١٤٥/٤.

والتخفيف والتيسير المطلق من كل القيود.

وفيما روى البخاري عن أم سلمة أنّها قالت: « جاءت امرأة إلى رسول اللّه ﷺ فقالت: يا رسول اللّه، إنّ ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينها، أفنكحلها؟ فقال رسول ﷺ: لا، مرتين أو ثلاثا، كل ذلك يقول: لا، إنّما هي أربعة أشهر وعشر، وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول»[1]. فلم يسمح ﷺ للحادة بالاكتحال لمجرد التداوي؛ لأنّ ذلك قد يتخذ ذريعة من بعض النّساء للتزين للخاطب قبل انقضاء العدة، ولأن الحكم الشّرعي في العدة أخف بكثير مما كانت تعانيه المعتدة في الجاهلية.

ومما تقتضيه الخيرية أيضا، عدم اعتبار الشبهات أو الاعتماد عليها بالنّظر إلى كونها وسطا بين الحلال والحرام؛ كما قد يتوهم البعض؛ لما ورد أن الخير والفلاح إنّما يتحقق بتركها ما أمكن «... فمن ترك الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه»[2]، فكان الاحتراز من الشبهة بهذا النّص وغيره مشروعا.

المطلب الرابع:

الضابط الرابع: أن يراعي الموازنة الدقيقة لا التوفيقية

فالوسطية تعني العدل وإقامة الوزن والميزان بالقسط، وهذا أمر دقيق يحتاج إلى البصر بحقيقة الأطراف ومقاديرها وأحوالها، ثم الموازنة بينهما بحكمة ودقة تحتاج إلى عناية اللّه، ثم ضبط الأمر على نحو لا ميل فيه إلى واحد من هذه الأطراف.

إن إجراء التوسط والحكم به يقتضي النظر الفاحص الدقيق في الجمع

---

١ – الجامع الصحيح، كتاب الطلاق، باب تحد المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرا: ٢٠٤١/٥، حديث رقم: ٥٠٢٤.

٢– متفق عليه.

بين الشيئين المتقابلين. إن عملية الجمع بين هذه المتقابلات وإقامة التوازن بينها طلبا للحق والحقيقة يختلف عن عملية التوفيق أو التلفيق بينهما، أو «إمساك العصا من الوسط» في محاولة إرضاء الطرفين معا. وهو ما يسميه القرآن الكريم بالنفاق، وهو مزلق وانحراف عن الوسطية، يظنّ صاحبه أنّه يجمع بين الطرفين، ولكن من منطلق الضعيف الذي يخدع نفسه والمريض الذي لا يصدر عن أساس، فهو يتظاهر مع كل طائفة بأنّه معها، وهو في الحقيقة ليس مع نفسه أيضا.

فعملية الموازنة تتطلب الحذر واليقظة كي لا ينحرف المرء إلى جانب على حساب الجانب الآخر، فيفقد التوازن، أو يقع في «التوفيقية» والتلفيق بين الأطراف المتضادة، فإذا به ينحرف عن الاعتدال من حيث يظن أنّه قابض عليه. يشهد لهذا المعنى تفسير الوسطية بالصراط المستقيم كما مر معنى في الأدلة، والذي ورد في الأمر بملازمته قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾ (هود: ١١٢). فقد كان رسول الله ﷺ يقول: «شيبتني هود»[1] وهو يشير بذلك إلى هذه الآية، وما تقتضيه من صبر ومصابرة وحذر ويقظة. فالمؤمن لا يفتر يقيم العدل بين كفتي الميزان، فهو يعمل لآخرته كأنّه يموت غدا، ويعمل في الوقت ذاته لدنياه كأنه يعيش أبدا، كما ورد بذلك الأثر[2].

ومما تقتضيه الموازنة -مثلا- التيقن من الدرجة والعلم بمراتب ما يقبل القسمة عند تخريج الأحكام، وهذا ما نبه عليه الغزالي وهو يناقش مسألة اختلاط الحلال بالحرام، فقال في معرض الجواب لمن قال بأن أكثر الأموال حرام في زمانه: إنّه غلط محض «منشؤه الغفلة عن الفرق بين الكثير والأكثر، فأكثر النّاس بل أكثر الفقهاء يظنّون أن ما ليس بنادر فهو

١- جزء من حديث رواه الترمذي في الجامع الصحيح،أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب: ومن سورة الواقعة: حديث رقم: ٣٢٩٧.

٢- فيض القدير: ١٢/٢.

الأكثر، ويتوهمون أنهما قسمان متقابلان ليس بينهما ثالث، وليس كذلك بل الأقسام ثلاثة قليل وهو النادر وكثير وأكثر...»[1]، ثم شرع في إعطاء الحكم المناسب لكل واحدة من هذه الدرجات.

١- إحياء علوم الدين: ٢/١٠٥.

المبحث الثاني: طرق إدراك الوسطية

رأينا فيما سبق الأدلة النظرية الشاهدة بإثباتها، وهو ما أفضى إلى البحث عن ضوابط الأخذ بها في الفصل السابق، ويبقى العقل المسلم يسأل عن الطريق التي يهتدي بها إلى معرفة الوسطية؛ ذلك أن تحديد «الوسط» ليس خاضعا لمنطق عقلي بحت –رياضي– كما رآه أرسطو[1]، بل تتجاذبه أطراف متقابلة لا تخضع للكم والعدد؛ ومن ثم فإن عنصر التقريب والتغليب لازم الاستحضار في هذا المضمار، وقد نص الإمام الشاطبي على ما يعرف به التوسط في عبارة وجيزة دون أن يشفعها بالتحليل أو الحجاج كما هي عادته، وكأن الأمر عنده معلوم لا يحتاج إلى بيان فقال: «والتوسط يعرف بالشرع، وقد يعرف بالعوائد، وما يشهد به معظم العقلاء، كما في الإسراف والإقتار في النفقات»[2].

ولم يطرق أحد بعد الشاطبي هذا الباب، رغم أن الحاجة لمعرفة التوسط بادية لا ينكرها أحد، إذ ما تراه أنت وسطا قد يراه غيرك مائلا إلى طرف، وأن الوسط في غيره، وهكذا، وقد حاولت التمعن في كلام الشاطبي فأسفر ذلك عن هذه المقاربة والتي أجليها في هذه المطالب الثلاثة:

- معرفة الوسطية بالشرع.
- معرفة الوسطية بالعرف.
- معرفة الوسطية بالعقل.

١– الوسطية العربية: الكتاب الأول (المذهب): ص١٣.

٢– الموافقات: ١٢٨/٢.

المطلب الأول: معرفة الوسطية بالشرع

وهذا هو الأصل في هذا الباب، فالشرع هو الذي شهد لهذه الأمة بأنها أمة الوسط؛ ومن ثم كانت الشريعة وسطا في كلياتها وجزئياتها، وهو ما أوجب الأخذ بالتوسط في شؤون الحياة كلها؛ حتى في التبرعات، وفي استعمال المياه ولو كنت على نهر جار. والآيات والأحاديث الآنفة الذكر في باب الأدلة كلها ترشد إلى أن الوسط هو مقتضى الخطاب بها فلا حاجة إلى إعادته، وفي الباب التطبيقي نماذج أخرى من هذا القبيل.

وقد امتثل سلف الأمة الوسطية في حياتهم وشأنهم كله، فكانوا أدلاء على إمكانية المعرفة بها والتطبيق لها، فمن ذلك قول عمر رضي الله عنه: لمؤذن تكلف رفع الأذان بأكثر من طاقته: «لقد خشيت أن تنشق مريطاؤك»[1]. ومثله القصة الشهيرة في ضربه لصبيغ[2] حين جاء يسأل عن غريب القرآن؛ إذ رآه تكلفا لا حاجة لهم به، يغني عنه اشتغالهم بما ينفع من العلم. ولما سئل ابن سيرين عن الرجل يقرأ عنده فيصعق فقال: «ميعاد ما بيننا وبينه أن يجلس على حائط ثم يقرأ عليه القرآن من أوله إلى آخره، فإن وقع فهو كما قال»[3]. فهذا الصعق الذي لم يكن عليه السلف من الصحابة، رآه ابن سيرين رحمه الله تكلفا وغلوا غير معهود، خارجا عن سنن الاعتدال، فواجهه بهذا الاختبار الذي علق عليه الشاطبي قائلا: « وهذا الكلام حسن في المحق والمبطل»[4].

ومن أدلة وشواهد المعرفة بالوسط تلك الانتقادات الموجهة لأصحاب البدع والانحراف عن الدين، فإنها ما وجهت لهم إلا لكون الوسط حاضرا ومعلوما

١- أحكام القرآن لابن العربي: ١٤٩٨/٣.

٢- رواه عبد الرزاق في مصنفه: ٤٢٦/١١ وأخرجه الدارمي في سننه، كتاب المقدمة، باب من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع رقم ١٤٦ وانظر: كنز العمال ٤١٦١.

٣- الاعتصام:٢٧٧/١.

٤- نفسه.

سلفا من موارد الشرع ودلالته على الحكم. وقد تتأتى المعرفة «بالوسط» عن طريق الشرع بالمقارنة بين المذاهب والملل السابقة وما جاء في الشريعة، ومن هذا القبيل قول شيخ الإسلام ابن تيمية في حكم الطهارة والنجاسة من باب المياه «... ومذهب أهل الحديث في هذا الأصل العظيم الجامع وسط بين مذهب العراقيين والحجازيين... فإن التشديد في النجاسات جنسا وقدرا هو دين اليهود، والتساهل هو دين النصارى، ودين الإسلام هو الوسط، فكل قول يكون فيه شيء من هذا الباب يكون أقرب إلى دين الإسلام»[١].

المطلب الثاني: إدراك الوسطية بالعُرف

الطريق الثاني من طرق إدراك التوسط هو العرف، وما اعتاده الناس في حياتهم من أقوال وأعمال، واستقامت أمورهم به، واتفقوا عليه، وساروا عليه في مجاري حياتهم.

والمقصود بالعرف عند علماء الأصول: هو ما يتعارفه الناس ويجري بينهم من وسائل التعبير وأساليب الخطاب والكلام، وما يتواضعون عليه من الأعمال ويعتادونه من شؤون المعاملات، مما ليس في نفيه ولا في إثباته دليل شرعي[٢].

أما ما تعارفه الناس إذا كان هو بعينه حكما شرعيا، وقد نص عليه الشارع وبيّنه إيجابا أو تحريما سواء أوجده الشرع ابتداء، أو كان متعارفا بين الناس فدعا إليه وأكده، فهذا لا خلاف بين الفقهاء في وجوب العمل به. ومن ثمة فإنه في هذه الحالة ليس مقصودا في قولنا إدراك التوسط به؛ لأنه حينئذ يرتد إلى الشرع وقد تقدم آنفا.

ومن شواهد الرجوع إلى العرف في إدراك التوسط ما نجده في قوله

١- القواعد النورانية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، ت: محمد حامد الفقي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٩هـ: ص ١٣.

٢- العرف والعمل ومفهومهما لدى علماء المغرب، د.عمر الجيدي،مطبعة فضالة،المحمدية،المغرب (د.ت): ص ١٦٨، ١٦٩.

تعالى: ﴿ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ ﴾ الآية. (المائدة: ٨٩) فإنه نص في الباب، وهو إعطاؤهم من أوسط ما اعتادوا في طعامهم وكسوتهم، ولولا أن ذلك معلوم عندهم بالعادة لما أحالهم عليه وأرشدهم إليه، ولا يقال في هذه الآية: إن الوسط علم وعرف بالشرع؛ لأنا نقول: إن الذي علم بالشرع هو تحكيم الوسط من المتعارف في إخراج الكفارة، أما ماهية هذا الوسط ومقداره فهو متروك للعادة كما تقدم.

ومن ملح العلم في هذا الباب، أنه لما قيل للشيخ ابن عبد السلام التونسي: إن هؤلاء القوم امتنعوا من توليتك القضاء لأنك شديد في الحكم، قال لهم: «أنا أعرف العوائد وأمشيها»[١]. فانظر إلى هذا الجواب، كيف يفهم تحقق الرفق والهروب من الشدة باللجوء إلى تحكيم العوائد والأعراف، وكأن الناس لا يتعارفون على شيء فيه العنت والمشقة، وما ذاك إلا لأن التوسط مركوز في الفطرة الإنسانية.

ومن أمثلة هذا قول ابن قدامة في اختلاف المتبايعين «فإن اختلفا في صفة الثمن رجع إلى نقد البلد... لأن الظاهر أنهما لا يعقدان إلا به، وإن كان في البلد نقود رجع إلى أوسطها...»[٢].

المطلب الثالث: إدراك الوسطية بالعقل

سيأتي معنا في الباب الثاني عند الحديث عن «الفهم الوسطي» للنص الشرعي، أن الألفاظ غير معتبرة بإطلاق حتى تنضم إليها «المعاني»؛ إذ المطلوب التفقه في المعبر عنه لا في العبارة من حيث هي، وهذا من أبين الأدلة وأوضحها على أن العقل السليم مدرك للوسطية ومحدد لها.

وإذا كان علماء الإسلام قد خاضوا قديما في مسألة علاقة العقل بالنقل وأيهما يقدم عند التعارض، حتى ألف في ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية

١- المصدر السابق: ص ٨٥ ، ٨٦.

٢- المغني: ٤/ ١٣٩.

موسوعته الشهيرة «درء تعارض العقل والنقل»، فإن الشاطبي رحمه الله قد حدد لنا ضابطا مهما فيما يتعلق بمسألتنا هذه، وذلك حينما قرر أن كل معنى لا يستقيم مع الأصول الشرعية والقواعد العقلية لا يعتمد عليه[1]، فجعل قواعد العقل ومبادئه حكما في تأسيس المعاني الكلية للشريعة، وقد تقرر بالدليل القاطع فيما قدمنا آنفا أن الوسطية داخلة في ذلك، بل هي أمّ هذه الكليات.

وتطبيقا لهذا المعنى الذي يجعل للعقل دورا فاعلا في تحديد أصول الشريعة بألا تصادم القواعد العقلية –وهو فرع عن إدراكها– فإن من شغله مال مثلا وداهمه التفكير في أثناء الصلاة، قال بعض العلماء: يتصدق به أو يهبه[2]. قال الشاطبي: إن هذا لا يصلح أن يكون أصلا شرعيا؛ لأنه مناقض للشرع والعقل معا؛ فمناقضته للشرع تأتي من الحرج الذي فيه؛ إذ الشرع مبني على رفع الحرج، وأي حرج أعظم من خروج المرء عن كل ما يملك لسبب يمكن تلافيه بوجه آخر أيسر، كأن يصرف الإنسان نفسه عن الاشتغال بغير العبادة حال قيامه بها.

وأما مناقضته للعقل: فهي أنه لو وجب أن يخرج المرء عن كل ما يشغله في أثناء العبادة؛ فإنه ما يلبث الناس أن يخرجوا عن أولادهم وأزواجهم وأمتعتهم وعن كل ما يملكون في هذه الدنيا، فتداهمهم الهموم من جوع ومرض وفاقة، وتشغلهم بدورها عن العبادات، بل تعجزهم عن القيام بها[3].

وإذا علمنا أن الحكم بالتوسط يحتاج إلى إدراك النسب بين الأطراف المتقابلة، وهو ما أسميناه سابقا بالموازنة الدقيقة،كما يحتاج إلى تقدير وضبط المصلحة عند الاختلاف خشية الانحراف إلى تخفيفات هي من

١– انظر: الموافقات: ١/ ٧٠ – ٧٥.

٢– نفسه: ص٧٢ ، ٧٣.

٣– نفسه: ص٧٣. وانظر: الشاطبي ومقاصد الشريعة، د. حمادي العبيدي، ص ١٧٢ وما بعدها.

الهوى أو مفضية إليه؛ أمكننا أن نقرر مطمئنين: أن ذلك لا يتأتى إلا بواسطة «العقل».

ومن أمثلة هذا الباب ما يحكم به العقل في صدقة الأنعام -كما مر سابقا- بأن يتقى كرائم الأموال ويجتنب رديئها، ويأخذ المصدق من الوسط الذي علم بالنظر العقلي في أحوالها من حيث السمن والضعف، أو الصحة والهزل... أو الكبر والصغر... إلخ، ذلك من الأوصاف المحكمة في هذا الباب.

ومثله قول الفقهاء في نصاب زكاة الحبوب: إن المعتبر في ذلك هو النوع المتوسط منها لاختلاف أوزانها؛ إذ منها ما هو في غاية الثقل ومنها ما هو في غاية الخفة، فالنظر العقلي والمقايسة بين أحجامها هو المفضي إلى معرفة المتوسط منها؛ لتخرج منها الزكاة، ومثل هذا تقدير وزن القيراط بثلاث حبات من متوسط الشعير[1]، وأمثال هذا كثير في كتب الفقه.

١- انظر مثلا: الشرح الكبير للدردير: ١/ ٤٤٧.



الباب الثاني

الوسطية وعلاقتها بالاجتهاد الفقهي



الفصل الأول :

الوسطية في الحكم الشّرعي

تمهيد:

الحكم الشّرعي عند علماء الأصول -كما استقر عليه الأمر- هو: «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير أو الوضع»[1]، ومن ثمّ قسموه إلى: خطاب التكليف وخطاب الوضع.

والقسمان مرادان في هذا المقام، فسواء تعلق التشريع بأقسام التكليف - من واجب ومندوب وحرام ومكروه ومباح- أم بأقسام الوضع -من شروط وأسباب وموانع ورخص وعزائم وصحّة وبطلان- فإن التّوسط والاعتدال حاضر دائما أبدا في ابتناء الحكم وتشريعه، ومن ثم ملاحظة إمكانية القيام به وتنزيله على واقع حياة المكلف.

ولبيان هذه الحقيقة الكبرى أعقد هذه المباحث:

- المبحث الأول: التشريع جار على التوسط.
- المبحث الثّاني: الأحكام مراتب ودرجات.
- المبحث الثّالث: تغير الأحكام ملحظه التوسط.
- المبحث الرّابع: إبطال التحيل ومنع البدع.

١- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، محمد بن علي الشّوكاني، ت: أبو مصعب البدري، مؤسسة الكتب الثّقافية بيروت، لبنان، ط الأولى ١٩٩٢م، ص: ٢٣.

المبحث الأوّل: التشريع جار على التوسط

تشريع الأحكام في شريعة الإسلام السمحة جار على التوسط والاعتدال، هذه قاعدة عامّة لفهم أحكام الشّريعة، وما جاء على خلاف ذلك لا يعدو أن يكون استثناء من هذا الأصل الكلّي اقتضاه علاج حالة المكلّف.

لقد قرر الإمام الشّاطبي هذه القاعدة[1] وجعلها خاتمة حديثه عن النّوع الثّالث من مقاصد الشّارع وهو –قصد وضع الشّريعة للتكليف بمقتضاها– فقال في ختام مباحث المشقّة والتيسير: «الشّريعة جارية في التّكليف بمقتضاها على الطّريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطّرفين بقسط لا ميل فيه، الدّاخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال؛ كتكاليف الصّلاة والصّيام والحجّ والجهاد والزّكاة وغير ذلك...فإذا كان التشريع لأجل انحراف المكلّف، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطّرفين، كان رادا إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه، فعل الطبيب الرفيق يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته، وقوة مرضه وضعفه، حتّى إذا استقلت صحته هيأ طريقا في التدبير وسطا لائقا في جميع أحواله...»[2].

ويمكن بيان جوانب من هذه الحقيقة الكبرى –التي تحتاج إلى استقراء وملاحظة عميقة– في هذه المطالب:

١– لاحظ أستاذنا الدكتور أحمد الريسوني أنّ هذه المسألة من نوادر الشّاطبي –رحمه الله– ومظهر من مظاهر عبقريته وسمو فقهه للشريعة (انظر: نظرية المقاصد، ص ١٣٤)، ولتعلقها بالفهم وأهميتها الكبرى إذ هي خلاصة ما يصبو إليه هذا البحث افتتحت بها الكلام.

٢– الموافقات: ٢/١٢٤.

المطلب الأوّل: سهولة التّكاليف

فقد تقرر في أصول الشّريعة وفقهها، أنّ شرط التكليف القدرة على المكلف به، ولهذا كانت تكاليف الشّريعة سهلة يمكن القيام بها من غير مشقة كبيرة، قال تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وقال أيضا: ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ ﴾ (الحجرات: ٧) على قول طائفة من المفسرين أن الكثير من الأمر واقع في التّكاليف الإسلامية ومعنى «لعنتم» لحرجتم ولدخلت عليكم المشقة[١].

بل إنّ المتتبع لتاريخ التشريع ليجد ورود النّهي عن السؤال لئلا ينزل التكليف، قال تعالى: ﴿ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾ (المائدة: ١٠١) فنهاهم عن الأسئلة، ومن هذا القبيل قوله ﷺ حين ألح عليه الصّحابة بالسؤال في أوّل أمرهم: «ذروني ما تركتكم، فإنّما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم»[٢]، وأجاب الذي سأل عن الحجّ هل يجب كل عام بقوله: «لا، ولو قلت نعم لوجبت ولم تقدروا»[٣].

ويشهد لسهولة التكاليف أيضا، أنّهم كانوا إذا نزل حكم ثقيل في القرآن وسألوا التخفيف خفف عنهم، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ ﴾ (الأنعام: ١٥٢)، فلمّا شق عليهم التحرز عنه كليا نزل قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ﴾ (البقرة: ٢٢٠)، ولما نزل قوله تعالى: ﴿ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ﴾ (البقرة: ٢٨٤) شق ذلك عليهم فنزل قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[٤] (البقرة: ٢٨٦).

١- الاعتصام: ١/٢٩٥.

٢- الجامع الصحيح للترمذي، أبواب العلم، باب في الانتهاء عما نهى عنه رسول الله ﷺ، حديث رقم ٢٦٧٩.

٣- صحيح مسلم، كتاب الحج، باب فرض الحج والعمرة: ٢/٩٧٥، حديث رقم ١١٣٧.

٤- رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه: ٦/٤١.

ومن هذا القبيل أيضا ما رواه البراء بن عازب قال: «كان أصحاب محمد ﷺ إذا كان الرّجل صائما فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي، وإن (قيس بن صرمة) الأنصاري، كان صائما وكان يعمل بالنخيل في النّهار، فلمّا حضر الإفطار أتى امرأته فقال لها: أعندك طعام؟ قالت: لا، ولكن انطلق فأطلب لك، وكان يومه يعمل، فغلبته عيناه، فجاءته امرأته فلمّا رأته قالت: خيبة لك. فلمّا انتصف النّهار غشي عليه، فذكر ذلك للنبيّ ﷺ فنزلت هذه الآية: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٧)، ففرحوا فرحا شديدا، فنزلت: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ (البقرة: ١٨٧)»[١].

وهكذا جاءهم التخفيف بعد أن شق عليهم الأمر، وهو ما يشير إليه قول الصّحابي السابق «ففرحوا فرحا شديدا». بل ربما نزل التخفيف ابتداء من دون سؤال[٢]، كقوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ (الأنفال: ٦٦). وممّا يؤكّد سهولة التكاليف وسماحة الشّريعة فيها أيضا، أنّنا وجدنا الشّارع غير قاصد إلى المشقة والإعنات، كقوله ﷺ مثلا: « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»[٣]. ومثل هذا أي ترك بعض الأفعال أو الأوامر خشية أن يشق على أمته: ما جاء في قصة صلاة التّراويح، لما صلى رسول الله ﷺ، فصلّى بصلاته ناس، ثم صلى من القابلة فكثر النّاس، ثم اجتمعوا من الليلة الثّالثة أو الرّابعة فلم يخرج إليهم، فلما أصبح قال: « قد رأيت الذي صنعتم فلم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تفرض

---

١ – رواه البخاري في الجامع الصحيح كتاب الصوم، باب قول الله جل ذكره: أحل لكم.. الآية، رقم ١٩١٥. وانظر: تفسير القرطبي: ٢/٢٩٤، وتفسير الطبري: ٣/٤٩٤.

٢– الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي،محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، ط ١٣٩٦هـ: ١/٣٢.

٣– رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة (٢/٣٧٤) مع الفتح، ومسلم: كتاب الطهارة، باب السواك (١/٢٢٠)، والترمذي كتاب الطهارة، باب ما جاء في السّواك: ١/٣٤، حديث رقم ٢٢.

عليكم –وفي رواية– فتعجزوا عنها»[1].

ولو أنا حاولنا تتبع شواهد سهولة التكاليف في القرآن والسنّة لما استطعنا لكثرتها، وسيأتي مزيد بيان لذلك في كلية رفع الحرج.

والذي ينبغي التنبيه عليه هنا هو أن التكليف ملازم للمشقّة والكلفة، ولا تخلو شريعة من ذلك، ولكنها المشقة المعتادة التي في وسع الإنسان القيام بها من غير أن يلحقه ضرر، وهذا هو وجه الاعتدال في تكاليف الشّريعة الإسلاميّة، وتمام هذا المعنى، ببيان المطلب الآتي وهو:

المطلب الثّاني: تشريع الاستثناءات ومراعاة الفطرة

فإذا كانت التّكاليف سهلة ومشقة القيام بها في وسع الطّاقة البشرية، إلا أن الإنسان قد تعتريه حالات يعجز معها عن الإتيان بالمطلوب الشّرعي على ما هو عليه، وهنا نجد سماحة أخرى في رعي الشّريعة لمثل هذه الحالات وإقرارها تكاليف تناسبها وتلائمها وهي –الاستثناءات– وذلك: كتشريع الرّخص ومراعاة حالة الضّرورة والحاجة الشّديدة والعامّة: فقد شرع الإسلام مثلا: رخص القصر والجمع في الصّلاة، والفطر في رمضان حالة السّفر والمرض، وتناول المحرمات حالة الاضطرار، والتيمم عند مشقة استعمال الماء، والنّظر للعورة للمداواة... إلخ. ويعد المرض والإكراه والنسيان ومثله الجهل أسبابا لكثير من الاستثناءات.

وإلى جانب هذه الحقيقة البدهية –أعني تشريع الرخص– فقد راعى الإسلام الفطرة البشريّة المجبولة على «الضّعف» والفرار من الإعنات والشدّة، ولهذا جاء الإرشاد إلى التيسير على النّاس والنّهي عن التّشديد عليهم في نصوص كثيرة من السنّة؛ لأنّ تنفيذ الأحكام مع الإعنات والتشديد

١– البخاري: الجامع الصحيح، كتاب التهجد، باب تحريض النّبيّ ﷺ على صلاة اللّيل والنّوافل من غير إيجاب (٦٣/٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في قيام رمضان وهو التّراويح، ٢٥٤/١.

لا يستقيم لمنافاته الفطرة البشريّة، فعن أبي مسعود الأنصاري قال: قال رجل: يا رسول اللّه، إنّي لأتأخر عن الصلاة في الفجر مما يطيل بنا فلان فيها، فغضب رسول الله ﷺ ما رأيته غضب في موضع كان أشد غضبا منه يومئذ، ثم قال: «يا أيّها النّاس إن منكم منفرين فمن أمّ النّاس فليتجوز، فإن خلفه الضّعيف والكبير وذا الحاجة»[1].

ومن مراعاة الفطرة أيضا وتأييدها، أن الشّرع جاء لتأييد القانون الطّبيعي الذي هو حفظ الذّات المبني على جلب اللّذات ودفع الألم؛ إذ كل إنسان مجبول بفطرته على الجهاد في سبيل جلب المصلحة -اللّذة- ودفع المفسدة -الألم-، ولكن هذا التأييد مشروط بالاعتدال بحيث لا يخرج إلى حب الذّات وهو عدم الاكتراث بصالح العموم، ثم أرشدنا إلى ما هي المصالح وما هي المضار إلى طريق الجلب والدّفع، لأنّ الإنسان قد يغلط في الطّرق الموصلة لهما، فالشّرع حكيم كالطّبيب العارف بقوانين حفظ الصّحة ودفع المرض، ودليل مرشد إلى ما هي اللّذة الحقيقية والطّريق الحقيقي الموصل إليها، فيأمر بها ويرشد إلى القدر الذي لا يضرّ منها ليتناولها باعتدال: كإباحته الاكتساب ونهيه عن الشرّه والجشع والغش والتدليس، وكإباحة التنعم بالطيبات ونهيه عن السرف، مثل الطبيب الذي ينهى عن الشّبع خوف التخمة، ومرشد إلى ما هو الألم الحقيقي والطريق الموصل إلى دفعه[2].

المطلب الثالث: بين إفراط الأمم السابقة وتفريطها

ومما يؤيد جريان الأحكام التشريعيّة على التّوسط، ورود كثير منها معتدلا بين غلو الأمم السّابقة وتفريطها، والنّماذج في هذا الباب كثيرة نكتفي ببعضها مما يشهد باعتدال التّكاليف في الإسلام، فمن ذلك:

١- رواه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الجماعة، باب من شكا إمامه إذا طول، حديث رقم ٧٠٤، ومسلم: كتاب الصّلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصّلاة، حديث رقم ١٠٧٢.

٢- انظر: الفكر السامي: ٧٩/١ فما بعدها.

- «أنّ للذكاة عندنا حكما وسطا بين إفراط اليهود وتفريط النّصارى، فالأولون لا يذبح لهم إلاّ رئيس ديني بسكين بالغة الحد في التّحديد وفي مرة واحدة يُمِرّها، ولا يخفى ما في ذلك من التضييق، والآخرون فرّطوا حتّى فتلوا عنق الدّجاجة من غير إسالة دم، أما عندنا «فما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكل، ليس السّن والظفر»[1]، فكل مميز - بالغ- يذكي، ولو يهوديا أو نصرانيا، ولو امرأة، حضريا أو بدويا، وكل محدد يفري الودجين تصح به الذكاة ولو حجرا أو قصبا إلاّ السّن والظفر... »[2].

- ومن ذلك أيضا: التوسط في قضيتي الزّواج والطّلاق بين جانبي الإفراط والتّفريط اللذين كان عليهما النّاس قبل الإسلام، حيث كانوا إما من المجوس و عبدة البقر والمشركين من العرب، فكانوا يتزوجون، كل واحد منهم بمئات النّساء ويطلقون كيف شاءوا، وإمّا من أهل الكتاب الذّين كانوا لا يسمحون للرّجل بأكثر من زوجة واحدة ولا يسمحون له بالطّلاق أبدا، ولكن الإسلام قيد الزّواج بأربع نسوة بشريطة العدل، وسمح بالطلاق لضرورات قدرها، جعله أبغض الحلال إلى الله، فالزّواج بأربع علاج وليس تلذذا، والطّلاق كذلك آخر الدّواء وليس تشهيا، وهذا عين التوسط وحكمته البالغة[3].

ومن ذلك أيضا: غالبية اليهود أغرقوا في تقديس المادة والمحسوسات حتّى إن المتأمّل في التوراة -بعد تحريفها- لا يجد ذكرا للآخرة، حتى ما ورد فيها من وعد ووعيد فإنّما هو متعلّق بالدّنيا فقط، وقد وصفهم القرآن الكريم، وبين مدى تعلقهم بالمادة فقال: ﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ ﴾ (البقرة: ٥٥).

١- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الذبائح، باب ما أنهر الدم من القصب والمروة والحديد: ١١٩/٧، رقم ٥٥٠٣. ومسلم في صحيحه، كتاب الأضاحي، باب جواز الذبح بكل ما أنهر الدم إلا السن والظفر وسائر العظام: حديث رقم ٥٢٠٤. والتّرمذي في سننه في أبواب الأحكام،باب ما جاء في الذكاة بالقصب وغيره، رقم ١٥٦٨.

٢- الفكر السامي: ١٥٥/١ فما بعدها.

٣- الوسطية في الإسلام: د.محمد عبد اللطيف الفرفور، ص ١٠٨. وانظر دراسة عن التعدد بين الإسلام والديانات القديمة في الوسطية في ضوء القرآن، د. علي محمد الصلابي: ص ٦٥٥-٦٧٢.

وفي مقابل هؤلاء، أغرق غالبية النّصارى في الروحانيات وكبت الغرائز، وغالوا في تعذيب النّفس بتحريم الطيبات ونبذ الزّينة، فقال عنهم القرآن: ﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ﴾ (الحديد: ٢٧).

وبين هؤلاء وأولئك تجد المنهج الوسط متجسدا في أحكام الإسلام: فالصّلاة مثلا انقطاع عن المادة، واتصال بالروح الأعلى، ولكن في أوقات مناسبة محصورة بحيث لا ينخلع الإنسان عن حياته وأعماله ونشاطه، ولا ينخرط فيها انخراطا كليا، فتظلم نفسه ويتبلد حسه.

والصّوم ليس حرمانا كاملا باللّيل والنّهار، أو قصرا على بعض المباحات دون بعض، وإنّما هو حرمان وقتي لساعات محدودة، لك بعدها أن تتناول كل ما تريد من المباح، وأن تلابس ما أحله الله لك، فيجتمع لك من هذا وذاك تربية الروح، وتربية الجسد.

وقل مثل هذا في الزكاة، والحجّ، وحل البيع وحرمة الرّبا، والاعتراف بالحرب مع النّهي عن الاعتداء، والأمر بأخذ الحذر مع النّهي عن الإسراف في التظنن، وتشريع القصاص مع العدل والمساواة فيه، وإباحة الانتصار للنّفس مع الترغيب في جانب العفو، و غير ذلك مما كلفنا الله تعالى إياه، وكانت سنة الإسلام فيه التوسط، دون ميل إلى جانب التفريط، أو جنوح إلى ناحية الإفراط[1].

١– انظر: الوسطية العربية مذهب وتطبيق، الكتاب الثاني (التطبيق)، ص ١٥ فما بعدها.

المبحث الثّاني: الأحكام مراتب ودرجات

أحكام الشريعة المباركة مراتب ودرجات، فيها الأعلى والأدنى والمتوسط، بل الحكم الواحد منها تختلف درجاته بحسب متعلقاته أو ما يكتنفه من ظروف وملابسات أو ما يترتب عليه من مصالح ومفاسد... إلخ.

وإذا كان الأمر على هذا المهيع، فإن «التوسط» يقتضي إلحاق كل حكم بمرتبته ووضعه في مكانه اللائق، من غير حيف؛ بأن تطغى مرتبة أدنى على ما هو أعلى منها، ولا بخس؛ بأن تنزل العليا إلى ما دونها، فيسير المسلم- والأمّة- إلى ربه وهو مستحضر لهذا التوازن في حياته كلها، مراعيا المراتب، ومقدما الأولى فالأولى.

ولبيان ذلك أعقد هذين المطلبين:

المطلب الأوّل: مراتب المأمورات

ترد الأوامر الشّرعية -كما هو مقرر في علم الأصول- على جهة الوجوب وهذا هو الأصل فيها، كما ترد على جهة الندب وهذه المرتبة أقل من سابقتها من حيث توجه الطلب. والواجبات تنقسم باعتبارات متباينة إلى: واجب مطلق وواجب مؤقت، وواجب محدد وغير محدد، واجب معين وواجب مخير، واجب قضاء وواجب ديانة، واجب عيني وواجب كفائي. كما أن المندوب أيضا ينقسم إلى: السنّة المؤكّدة، والنّافلة، والسنّة الزّائدة.

ويشهد لهذا التفاوت بين الأحكام في مجال الأوامر حديث أبي هريرة رضي الله عنه: عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من شعب الإيمان»[1].

وقد كان الصّحابة رضي الله عنهم يسألون رسول الله ﷺ عن أحب

١- مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، حديث رقم ١٦٢.

الأعمال أو أفضلها أو أي الإسلام خير... وما إلى ذلك من الصيغ المفيدة في آحادها ومجموعها تفاوت رتب الأعمال، وقد كانت الأجوبة تختلف من شخص لآخر كما يعلم من مجموع الأحاديث التي وردت بذلك، وهو ما يشهد «للتوسط» في الأحكام ويؤكده؛ إذ لو كان الجواب واحدا دائما لربما حرص الصّحابة –رضوان الله عليهم– على امتثاله؛ ولو كان في ذلك إهمال لما سواه؛ بما عهد عنهم من المسابقة إلى الخيرات، فيقع الإفراط والتفريط، فجاءت الأجوبة مختلفة ليظل المسلم يتقلب في منازل العبودية متمثلا جميع الأحكام بقدر الاستطاعة من غير ميل أو تغليب لجانب على آخر إلا أن يكون الظرف أو المصلحة يقتضيان ذلك، أو كونه الأنفع في حقه، أو غير ذلك مما ذكره العلماء في توجيه اختلاف أجوبة النّبي ﷺ للسائلين.

قال الإمام النّووي –رحمه اللّه– عند شرحه لواحد من هذه الأحاديث التي ورد فيها الجواب عن خير الأعمال في الإسلام ناقلا عن العلماء: «إنّما وقع اختلاف الجواب في خير المسلمين لاختلاف حال السائل والحاضرين، فكان في أحد الموضعين الحاجة إلى إفشاء السّلام وإطعام الطّعام أكثر وأهم؛ لما حصل من إهمالهما والتساهل في أمورهما ونحو ذلك..في الموضع الآخر إلى الكف عن إيذاء المسلمين... » [1].

وهذا الإهمال أو التساهل الذي ذكره النّووي بما يعني الانحراف عن الوسط في امتثال أحكام الشّريعة يحدثنا عنه بتفصيل أكبر الإمام أبو حامد الغزالي معتبرا إياه نوعا من الغرور في التدين فيقول تحت أصناف المغترين: « وفرقة أخرى حرصت على النّوافل ولم يعظم اعتدادها بالفرائض، ترى أحدهم يفرح بصّلاة الضّحى وبصلاة اللّيل، وأمثال هذه النّوافل، ولا يجد للفريضة لذة، ولا يشتد حرصه على المبادرة بها في أوّل الوقت، وينسى قوله ﷺ فيما يرويه عن ربه «ما تقرب المتقربون إليّ بمثل أداء ما افترضت

١– شرح النّووي على مسلم: ٢/١٠.

عليهم»[1] وترك الترتيب بين الخيرات من جملة الشّرور» [2]، فانظر رحمك اللّه كيف اعتبر عدم مراعاة رتب الأحكام داخلا تحت باب الشر وهو الذي سميناه بالانحراف عن جادة الوسط، ثمّ يعطينا أمثلة أخرى فيقول: «بل قد يتعين في الإنسان فرضان: أحدهما يفوت والآخر لا يفوت، أو فضلان أحدهما يضيق وقته والآخر يتسع وقته، فإن لم يحفظ الترتيب كان مغرورا... ومن جملته الاشتغال بالمذهب والخلاف من الفقه في حق من بقي عليه شغل من الطاعات والمعاصي الظاهرة والباطنة المتعلقة بالجوارح والمتعلقة بالقلب؛ لأن مقصود الفقه معرفة ما يحتاج إليه غيره في حوائجه فمعرفة ما يحتاج إليه هو في قلبه أولى به... »[3].

وقد كان العلامة ابن القيّم –رحمه اللّه– منصفا ودقيقا حين رجّح أفضلية العبادة بالظرف الذي تقع فيه ويحتاج إليها «فأفضل العبادات في وقت الجهاد: الجهاد وإن آل إلى تركه الأوراد من صلاة اللّيل وصيام النّهار..والأفضل في وقت حضور الضيف.. القيام بحقه والاشتغال به عن الورد المستحب.. والأفضل في أوقات السحر الاشتغال بالصّلاة والقرآن والدّعاء والذّكر والاستغفار.. والأفضل في أوقات ضرورة المحتاج إلى المساعدة.. الاشتغال بمساعدته.. فالأفضل في كل وقت وحال إيثار مرضاة اللّه في ذلك الوقت والحال والاشتغال بواجب الوقت... »[4].

ومن الأمثلة التي لا يستحضر فيها «التوسط» في عصرنا هذا نتيجة الإخلال بمراتب الواجبات والمندوبات:

– المبالغة في الحفاظ على صلاة التّراويح والتسابق فيها طيلة شهر رمضان، وربما قطعت أميال في سبيل أدائها، حتّى يظن من لا علم له

١– رواه البخاري في الجامع الصحيح، من حديث أبي هريرة «ما تقرب إليّ عبدي»، كتاب الرقاق،باب التواضع: حديث رقم ٦١٣٧.

٢ – إحياء علوم الدين: ٤٠٣/٣.

٣ – المصدر نفسه.

٤– مدارج السالكين: ٨٥/١.

بالأحكام أنّها من أركان الدين وأسسه، والعالم يدرك أن رسول الله ﷺ أبى أن يخرج إليها حين رآهم قد كثروا خشية أن تشرع[1].

– التكلف في الأضاحي والحرص على أداء هذه الشعيرة حتى إنّك لترى من يدّان في سبيلها، وربما أخرج متاع البيت فباعه ليحصل طلبته من شراء أضحية العيد، والوسط يقضي بأنها سنّة وليست واجبة، ولأجل ذلك تركها أبو بكر وعمر –رضي الله عنهما– فقد كانا لا يضحيان كراهة أن يظن من رآهما وجوبها. ويروى مثل ذلك عن ابن عبّاس وبلال وابن مسعود وابن عمر – رضي الله عنهم–جميعا[2].

– ومن ذلك أيضا معاودة شد الرحال إلى بيت الله الحرام مرات ومرات بعد أداء فريضة الحج، مع ما يتطلبه ذلك من أموال ونفقات؛ في الوقت الذي لا يجد كثير من المسلمين ما يسدون به رمقهم أو يدفعون به عدوهم أو ينفون عنهم غائلة الأمية.. إلخ من الواجبات العينية والكفائية.

المطلب الثاني: مراتب المنهيات

كما أن المأمورات متفاوتة الرتبة فكذلك المنهيات؛ وطلب الترك من الشّارع ليس على درجة واحدة، بل الفعل الواحد المنهي عنه يكون حراما، ثم قد تشتد الحرمة فيه أو تقل بحسب ما يتعلّق به؛ أو يجاوره ويتصل به كالزمان والمكان مثلا: فإن صدور المعصية في الحرم أقبح منها في غيره، وهي في الأشهر الحرم أعظم فسادا منها في غيرها من الشّهور.. ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدۡ فِيهِ بِإِلۡحَادِۭ بِظُلۡمٖ نُّذِقۡهُ مِنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ (الحج: ٢٥)، وقال عز وجل: ﴿.. مِنۡهَآ أَرۡبَعَةٌ حُرُمٞۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُۚ فَلَا تَظۡلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمۡ﴾ (التوبة:٣٦)، فورد النّهي مخصوصا وإن كان حكم الظلم الحرمة في سائر الأمكنة والأزمان.

١– مسلم في صحيحه، كتاب الصّلاة، باب صلاة التّراويح: ٤١/٦ ، ٤٢.

٢– البيهقي في سننه، كتاب الضحايا، باب الأضحية سنة نحب لزومها ونكره تركها.

ويقسم علماء الأصول المنهيات قسمين: محرمات ومكروهات، والمحرمات منها الكبائر ومنها الصغائر، كما قال تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلاً كَرِيمًا﴾ (النّساء: ٣١)، وقال سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَٰسِعُ ٱلْمَغْفِرَةِ﴾ (النّجم: ٣٢).

والكبائر متفاوتة الرتبة؛ وضابط ما تعرف به من ذلك هو ما قرره الشّاطبي – رحمه الله– بقوله: « إنّ المعاصي منها صغائر ومنها كبائر، ويعرف ذلك بكونها واقعة في الضروريات أو الحاجيات أو الكماليات، فإن كانت في الضروريات فهي أعظم الكبائر، وإن وقعت في التحسينات فهي أدنى رتبة بلا إشكال، وإن وقعت في الحاجيات فمتوسطة بين الرتبتين، ثمّ كل رتبة من هذه الرتب لها مكمّل، ولا يمكن في المكمّل أن يكون في رتبة المكمل، فإن المكمّل مع المكمّل في نسبة الوسيلة مع القصد، ولا تبلغ الوسيلة رتبة القصد.. فقد ظهر تفاوت المعاصي والمخالفات»[1].

والمكروهات: متفاوتة الرتبة أيضا، ولهذا قال الإمام الغزالي وهو يتحدّث عن مثارات الشبهة بأن يتصل بالسبب المحلل معصية لا توجب فساد العقد وهو ما سماه بالكراهة: «اعلم أنّ هذه الكراهة ثلاث درجات: الأولى منها تقرب من الحرام والورع عنه مهم، والأخيرة تنتهي إلى نوع من المبالغة تكاد تلتحق بورع الموسوسين، وبينهما أوساط نازعة إلى الطرفين... فبيع العنب من الخمار وبيع السيف من قطاع الطريق...مكروه كراهية شديدة[2] وتركه من الورع المهم وليس بحرام، ويليه في الرتبة بيع العنب ممن يشرب الخمر ولم يكن خمارا وبيع السيف ممن يغزو، ويظلم لأنّ الاحتمال قد تعارض... فهذا ورع فوق الأول والكراهية فيه أخف، ويليه ما هو مبالغة ويكاد يلتحق

١– الاعتصام: ٣٨/٢.

٢– نقل ضمن هذا خلاف العلماء في المسألة، ورأى أن الأقيس الصّحة وحذفناه ليستقيم الكلام مع المراد الذي سقناه من أجله.

بالوسواس وهو قول جماعة أنّه لا تجوز معاملة الفلاحين بآلات الحرث؛ لأنّهم يستعينون بها على الحراثة ويبيعون الطّعام من الظلمة...»[1].

وأكّد هذا التّفاوت الإمام العز بن عبد السّلام فقال متحدثا عن رتب المفاسد: «والمفاسد ما حرم الله قربانه رتبتان: أحدهما رتبة الكبائر وهي منقسمة إلى الكبير والأكبر والمتوسط بينهما، فالأكبر أعظم الكبائر مفسدة. وكذلك الأنقص فالأنقص، ولا تزال مفاسد الكبائر تتناقص، إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو نقصت لوقعت في أعظم رتب مفاسد الصغائر، وهي الرتبة الثّانية، ثم لا تزال مفاسد الصغائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو فاتت لانتهت إلى أعلى رتب مفاسد المكروهات، وهي الضرب الثّاني من رتب المفاسد، ولا تزال تتناقص مفاسد المكروهات إلى أن تنتهي إلى حد لو زالت لوقعت في المباح» [2].

وإذا ثبت أن المنهيات –بأقسامها– مراتب ودرجات، فإن الحاجة ظاهرة إلى الحفاظ على هذه المستويات؛ لأن إلحاق ما هو من مرتبة بأخرى عائد إلى إفراط أو تفريط كما تقرر، ويتحقق ذلك من جملة وجوه:

الأوّل: اختلاف مصطلح الكراهة بين المتقدمين والمتأخرين

التفريق بين ما هو مكروه وما هو محرم والحذر من الإخلال بالمراتب مطلوب؛ إذا علمنا أنّ اصطلاح المتقدمين من السلف في الكراهة غيره عند المتأخرين، فقد تورع الأئمّة عن إطلاق لفظ التحريم وتحاموا أن يقولوا فيما لا نص فيه صريحا: هذا حلال وهذا حرام، خوفا ممّا جاء في الآية في قوله جل وعلا: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ (النحل: ١١٦)، فلأجل ذلك أطلقوا لفظ الكراهة، فنفى المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمّة

١– الإحياء: ١١١/٢ ، ١١٢. وانظر فقد أفاض في إعطاء وضرب الأمثلة.

٢– قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عزالدين بن عبد السلام السلمي أبومحمد، دار المعرفة،بيروت (د.ت): ٤٨/١.

الكراهة، وهو ما أدى إلى الإخلال بتحقيق الجزئيات ضمن مراتبها، ومن ثم الانحراف عن التوسط في النّظر إلى رتب الأحكام، بحيث اصطلح المتأخرون على تخصيص الكراهة بما ليس بمحرم وتركه أرجح من فعله، فحمل من حمل منهم كلام الأئمّة على الاصطلاح الحادث[1].

ومن أمثلة ذلك: «ما روي أن الإمام أحمد -رحمه الله- قال: أكره لحوم الجلالة وألبانها، وقد صرح في رواية أخرى بالتحريم. وقال محمد بن الحسن وأبو يوسف -عليهما رحمه الله-: يكره الاحتكار في أقوات الآدميين والبهائم إذا أضر بهم وضيق عليهم، ومرادهما التحريم. ونصّ مالك -رحمه الله- على كراهة الشطرنج، وهو عند أكثر أصحابه على التّحريم، وحمله بعضهم على الكراهة التي هي دون التّحريم... إلخ» [2].

الثاني: إنزال مرتبة المحرمات الكبائر إلى مستوى الصغائر.

فإنّه إلى جانب كونه إخلالا بالمراتب كما تقدم، يعد تفريطا في الحكم الشّرعي، ومثله أيضا إنزال المحرّمات الصّغائر إلى مستوى المكروهات[3].

الثالث: التحريم من غير دليل كاف.

فقد يكون الدّليل -إن صحّ- لا يعطي أكثر من حكم الكراهة باصطلاح المتأخرين، فيقع الاستعجال بإصدار التّحريم، فيكون حينئذ غلوًا في الدين وانحرافا عن الوسط والقسطاس المستقيم.

وقد يكون الداعي إلى القول بالتحريم سلوك طريق الآخرة والمبالغة في الورع، كما أنّ قلة العلم واتباع الهوى والمتشابه من الأحكام وسائل موصلة إلى ذلك. وربّما زيّن الشّيطان لبعض من يتصدى للدعوة في أيامنا هذه

١- إعلام الموقعين عن رب العالمين،ابن قيم الجوزية،مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد،دار الجيل،بيروت ط١٩٧٣م: ١/٣٩-٤٣. الاعتصام: ٢/٥٥.

٢- انظر هذه الأمثلة وغيرها في إعلام الموقعين: ١/٤٠-٤٣.

٣- بصائر للمسلم المعاصر، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق سوريا، ط الثانية، ١٩٨٨م: ص ٣١١.

بدافع الغيرة والحرقة على عودة معالم الدين والشّريعة فيطلق التحريم – نظرا لما يراه في واقع النّاس من مفاسد ومنكرات– من غير دليل أو سند من حجة نقلية أو عقلية إلا ما يشاهده[1].

والحق أنّ التحريم حكم شرعي لا ينبغي أن يصدر إلا عن علم وأهلية للاجتهاد، وقد حرّم اللّه سبحانه القول عليه بغير علم، وجعله من أعظم المحرمات، بل في المرتبة العليا منها، فقال: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف: ٣٣). فقوله: ﴿ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ يعم القول عليه سبحانه بلا علم في أسمائه وصفاته وأفعاله وفي دينه وشرعه[2].

١– كتحريم عمل المرأة، وتحريم سفر الطالبات من غير محرم، وتحريم التعليم في الجامعات المختلطة، وتحريم التلفزيون، وتحريم الاختلاط بحمله على معاني الخلوة... إلخ.

٢– إعلام الموقعين: ١/٣٨.

المبحث الثالث: تغير الأحكام ملحظه التوسط والاعتدال

يقرر فقهاء المسلمين أن الأحكام الشّرعيّة قابلة للتغيير والتبديل، فما كان جائزًا بالأمس قد يمنع اليوم، وما هو ممنوع اليوم قد يجوز غدا إذا دعت الحاجة إلى ذلك. وقد عبروا عن هذا المعنى بقولهم: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزّمان»[١]، وإذا كان الإقرار بإمكانية تبدل الأحكام مدعاة لدخول الهوى والانحراف عن جادة الشّريعة -باتخاذه مطية للمخالفة- كما يمكن أن يتصوره بعض المشتغلين بالفقه، فإنا نبادر إلى القول: إنّ هذا التغير ليس على إطلاقه، بل أحكام الشّريعة نوعان كما يقرر الإمام ابن القيم -رحمه الله-: «نوع لا يتغير عن حالة واحدة، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشّرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد مخالف لما وضع عليه. والنّوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا، كمقادير التعزيرات وصفاتها، فإن الحكم يتنوع فيها بحسب المصلحة»[٢]. وهذا النّوع الثّاني هو الذي عناه سيدنا عمر بن عبد العزيز بقوله: «يحدث للنّاس من الأقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»[٣]، وعليه أغلب مدار القاعدة الأصولية في أن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدما.

والذي يدعو إلى هذا التغير في الغالب ويقتضيه هو تبدل الزّمان واختلاف الأمكنة والأعراف وانتقال أحوال الأشخاص وأوضاعهم من حال إلى أخرى.. كما في كلمة ابن القيم السّابقة.

ومثال الأحكام التي تغيرت لتبدل الزّمان: ما جاء في صحيح

١- المادة ٣٩ مجلة وانظر شرح القواعد الفقهية، الشيخ أحمد الزرقاء، دار القلم، دمشق، ط: الثالثة١٩٨٩م: ص ٢٢٧.

٢- إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان: ١/٣٤٦.

٣- العرف والعمل ومفهومهما لدى علماء المغرب، د.عمر الجيدي: ص ١٤٦.

البخاري وغيره من نهي النّبيّ ﷺ عن التقاط ضوال الإبل[1]. لأنها لا يخشى عليها ما يخشى على غيرها من الضياع، فلما كان عهد عثمان أمر بالتقاطها وبيعها على خلاف ما أفتى به رسول اللّه ﷺ، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها[2]؛ وذلك لأنه رأى النّاس قد امتدت أيديهم إلى الحرام، فقطع ذلك بهذا التدبير الذي يصون الحقوق لأصحابها.

ومثل هذا أيضا ما رواه أحمد ومسلم عن ابن عباس أنّه قال: «كان الطّلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثّلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن النّاس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم»[3].

ومثال الأحكام التي تغيرت لاختلاف الأمكنة –وهو ما يعنونه بتغيير الأعراف في الغالب– أنّه لما قال محمد بن الحسن يعفى عن رشاش البول وخالفه أبو يوسف: قال: لو رأى صاحبي مرو وما عليه سكانها لوافقني[4].

ومن أشهر الأمثلة في هذا الباب، ما يذكر عن الإمام الشّافعي من تغييره لآرائه العراقية لما نزل مصر حتّى صار مقررا في مذهبه أن منه القديم والجديد، وذلك لاختلاف بيئة العراق، حيث الحضارة والخلافة عنها في مصر حيث بساطة الحياة والبداوة[5].

ومن أمثلة الأحكام التي تغيرت لتبدل أحوال النّاس وظروفهم المعيشية أن

١– البخاري في الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب الغضب في الموعظة والتعليم إذا رأى ما يكره:٤٦/١ حديث رقم ٩١.

٢– الموطأ بشرح الباجي: ١٣٤/٦.

٣– مسلم: كتاب الطلاق، باب الطلاق الثلاث: حديث رقم ١٤٧٢.

٤– مصادر التّشريع الإسلامي لخلاف: ص ١٤٨.

٥– انظر: الإمام الشّافعي، منشوات المنظمة الإسلامية للتربية والثّقافة والعلوم –إسيسكو– في مواضع متعددة منه مثلا: بحث منهاج الإمام الشّافعي الفقهي لمحمد الأزرق: ص ٢٥٠.

أخذ الأجرة على تعليم القرآن وعلوم الدين ونحو ذلك القربات من أذان وإمامة لم يكن الأمر عليه في الصدر الأوّل؛ بل عرف عنهم النّهي عن ذلك وكراهته، يدل له ما رواه عبد الرّزاق أخبرنا معمر عن قتادة: «أحدث النّاس ثلاثة أشياء لم يكن يؤخذ عليهن أجر: ضراب الفحل، وقسمة الأموال، والتعليم»[1]، قال الحافظ ابن حجر معلقا: «... وهو يشعر بأنّهم كانوا قبل ذلك يتبرعون بها، فلما فشا الشح طلبوا الأجرة فعد ذلك من غير مكارم الأخلاق، فتحمل كراهة من كرهها على التنزيه»[2].

وقد بيّن ابن عابدين -رحمه الله- سبب هذا التبدّل بعد أن حكى اتّفاق الأئمة الثّلاثة على عدم جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن وغيره من الطاعات وخلاف علماء الأحناف المتأخرين لهم في ذلك فقال: «إن المعلمين في الصدر الأوّل كان لهم عطايا من بيت المال تقوم بكفايتهم وكذا المؤذنين والأئمّة، ثم انقطع ذلك وآل الأمر إلى أن المعلمين ونحوهم إذا اشتغلوا بذلك لا يمكنهم تحصيل ما يكفيهم ويكفي عيالهم إلا بأخذ الأجرة؛ فأفتى المتأخرون بجواز أخذ الأجرة؛ خوفا على القرآن من الضياع، وعلى الأذان والإمامة اللذين هما من شعائر الدين»[3].

إن ملحظ الفقهاء في تقرير حقيقة تبدل الأحكام -كما في هذه الأمثلة- قام على التوسط والاعتدال؛ فإنّهم يمضون الأحكام التي بنيت على علل وعوائد ما دامت تمضي لهم وتحقق المصالح وتستقيم بها حياة النّاس، حتّى إذا تخلفت مقاصدها ونتائجها توقفوا؛ لما في الاستمرار على تمضيتها من قبح ومفسدة، وهذا عدل ونظر يوازن بين الأحكام والأسس التي تم عليها بناؤها من جهة وبين نتائج الحكم وغاياته من جهة ثانية، وبيان ذلك من أوجه:

١- فتح الباري: ٥/٥٧٣.

٢- نفسه.

٣- مجموعة رسائل ابن عابدين، عالم الكتب، (د.ت): ٢/١٦٠.

١- أن الأحكام الاجتهادية إنّما تتقرر وتبنى على أسس وأصول، فإذا حدث أن تغيرت هذه الأسس أو زالت، فإن المنطق والعقل يقضي بزوال تلك الأحكام أو تغيرها، فإن ما لا أساس له لا يثبت، وهذا مشاهد حتّى في الحسيات.

٢- أن في تخلف مقصد الحكم وغايته عنه وعدم استتباعه إياه، ما يشعر بالانحراف والخلل، فإن الباعث على الحكم إذا لم يتحقق أشعر ذلك بوجود خلل ما، ولما كان العقل يقضي بسلامة الباعث في الغالب دل ذلك أنّ الحال إنّما اعترى الحكم وهو المطلوب.

٣- أن تمضية الأحكام وطردها رغم تغير عللها والعوائد التي بنيت عليها هو في الحقيقة غلو موقع في الحرج والضيق، وقد علم أنّ من أغراض الشّريعة رفع الحرج عن النّاس، فلو لم تتأثر الأحكام المبنية على المصالح والعوائد بظروف النّاس وأحوالهم وبيئاتهم لما كانت مناسبة لهم ولشعروا بالضيق، وصارت الشّريعة مجانبة للغرض الذي بنيت عليه.

وقد عبر عن هذه الحقيقة أكثر من واحد من محققي علماء الشّريعة وتواردت عباراتهم على وصف هذا الغلو في طرد الأحكام «بالجمود»، ووصف صاحبه بالضلال أو الفسق. فالقرافي -رحمه الله- يقول: «... فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك.. والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين» [١].

ويقول ابن عابدين بعد أن ضرب أمثلة كثيرة لما خالف فيه متأخرو المذهب المتقدمين: «... فهذا كله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على

١- الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب، بيروت، (د.ت): ١/ ١٧٦، ١٧٧.

المنقول في كتب ظاهر الرّواية من غير مراعاة الزّمان وأهله، وإلا يضيّع حقوقا كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه»[1].

وابن القيّم يقول تحت فصل (تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد) بعد أن ساق أمثلة كثيرة على ذلك: «وهذا محض الفقه، ومن أفتى النّاس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب النّاس كلهم، على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل أضر ما يكون على أديان النّاس وأبدانهم، والله المستعان»[2].

والونشريسي ينقل في المعيار: «الإجماع على أن الفتاوى تختلف باختلاف العوائد، فيجب على المفتي أن ينظر في مقاصد النّاس ومقتضى خطاباتهم فيبني عليها الحكم، ويرتب عليها الجواب، وكل من ينظر إلى الرّوايات فيفتي فيما تختلف فيه الأحكام باختلاف المقاصد والعوائد، فقد أخطأ وكان ذلك منه فسقا إن علم ذلك وقصده»[3].

وهكذا ترى إطباق الآراء على اعتبار من لم يراع تبدل الأحكام منحرفا وجامدا وأنّه مضيع للحقوق، وأن ضرره أكبر من نفعه، وأن جنايته على الدين عظيمة.. وأنّه مخطئ مجانب للصّواب.. وكلها عبارات تؤدي معنى واحدا هو خروجه عن سنن الاعتدال والوسط.

١- مجموعة الرسائل: ٢/١٣١.

٢- إعلام الموقعين: ٣/٧٩.

٣- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب، أبوالعباس أحمد بن يحيى الونشريسي، ت: محمد حجي ومن معه، نشر وزارة الأوقاف المغربية، ط١٩٨١م: ٨/ ٢٩٠. وانظر أيضا: العرف للجيدي: ص ١٢٦.

المبحث الرّابع: إبطال التحيل في الأحكام ومنع البدع

لكل أمر حقيقة، ولكل حقيقة حدود ومقادير، وكل إدراك أو تعبير عنه إلى إصابة الحقيقة ولو ادّعاء، له أحد الوجوه التالية:

الوجه الأوّل: أن يطابقها مطابقة كاملة، وذلك تمام الحق بالنسبة إليها.

الوجه الثّاني: أن يزيد عليها من غيرها، وذلك تجاوز وغلو، وفيه من الباطل بمقدار التجاوز.

الوجه الثّالث: أن ينقص منها، وذلك تقصير أو قصور، فإن كان مع ادعاء المطابقة ففيه من الباطل بمقدار النقص.

الوجه الرّابع: أن ينحرف عن مطابقتها، وذلك تجاوز من جهة وتقصير من جهة وفيه من الباطل بمقدار التجاوز، وبمقدار التقصير أيضا إن كان مع ادعاء المطابقة.

الوجه الخامس: أن تخرج عن حدود الحقيقة خروجا كليا، فلا يطابق منها شيئا وهو إدراك أو تعبير كله باطل.[1]

والمتمعن في حقيقة التحيل في أحكام الشّريعة، وكذا الزّيادة عليها وهو المسمى بالبدعة، يتبيّن له أن المنع منهما الوارد في الشّرع جاء تحقيقا للاعتدال والتوسط، وذلك لما فيهما من الانحراف والباطل، وبيان ذلك في هذين المطلبين:

المطلب الأوّل: إبطال التحيل في الأحكام

التحيل كما يعرفه الشّاطبي –رحمه الله– «هو تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر»[2]. مثال: أن يملك

١– انظر: بصائر للمسلم المعاصر، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص ٣٣ فما بعدها.

٢– الموافقات: ٢٠١/٤.

نصاب الزكاة شخص، وقبل الحول يهب ماله إلى شخص آخر هبة صورية، مقابل مبلغ ما، أو دون مقابل، ثم بعد تمام الحول يسترد ذلك المال، وذلك حتى يحول عليه الحول وهو غير مالك للنّصاب؛ تهربا من وجوب الزّكاة. فالهبة في أصلها تصرف شرعي، ولكن جعل هذا العقد المشروع وسيلة لإبطال وجوب الزّكاة.

فالتحيل بناء على هذا لا يتحقق «إلا إذا اتخذ المتحيل فعلا ظاهر المشروعية أولا لتحقيق غرض أو مقصد، غير المقصد الذي توخاه الشّارع من أصل مشروعية ذلك الفعل المتخذ، وغالبا ما يكون قصد المتحيل، أو الباعث الذي حمله على اتخاذ الفعل المشروع في الأصل، غير مشروع؛ لأنّه يستهدف غرضا محرّما يقصد خرم قواعد الشّريعة في الواقع أو مقاصدها... أمّا إذا اتخذ المتحيل فعلا غير مشروع أصلا، لتحقيق غرض غير مشروع، فهذا ليس من التحيل، بل هو صريح في معاندته للشّارع من جهتين؛ ظاهرا وباطنا:

أ- من جهة اتخاذه الفعل غير المشروع.

ب- ومن جهة مخالفة الشّارع فيما قصد.

فالمنافاة لا في مآل الفعل فقط، بل في ذاتيته أوّلا، ولهذا كان ذلك التذرع أو«التّوسل» أولى بالمنع، للحرمة المزدوجة، وإن لم يدخل في باب التحيل»[1].

فالتحيل الذي جاء النهي عنه[2]، وهو ما آل بالتصرف المتحيل به أن يهدم أصلا شرعيا، ويناقض مصلحة شرعية، حتّى إذا لم يكن مآل التصرّف هدم أصل شرعي، ولا نقض مصلحة شرعية شهد الشّارع باعتبارها، فلا يدخل في النّهي ولا هو باطل، وفي هذا المعنى يقول الشّاطبي: «إذا

١- قاعدة التحيل على إبطال مقاصد الشّريعة وحكمها: د. محمد فتحي الدريني، ضمن كتابه (بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله): ١/ ٤١٦.

٢- وردت نصوص كثيرة فيها اللّعن لمن استحل المحارم، ومن يخدع الله يخدعه. انظر: الحيل الشرعية بين الحظر والإباحة: لنشوة العلواني، دار اقرأ، دمشق، سوريا، ط الأولى ٢٠٠٢م: ص ٣١ فما بعدها.

ثبت هذا، فالحيل التي تقدم إبطالها وذمّها، والنّهي عنها، ما هدم أصلا شرعيا، وناقض مصلحة شرعية، فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلا شرعيا، ولا تناقض مصلحة شهد الشّرع باعتبارها، فغير داخلة في النّهي ولا هي باطلة»[1]، وهذا القانون الذي استخلصه الشّاطبي بنظره الثاقب، هو الفيصل في تنازع العلماء في هذه المسألة قديما وحديثا، دونما تحرير لمحل النّزاع، ولهذا علّق الحجوي بعد إيراد أدلة الفريقين قائلا:« فوجود أصل الحيل في الشّريعة ممّا لا يشك فيه، ولا يخلو مذهب منه»[2]، ثم خلص إلى القول أن «الحيل ثلاثة أقسام:

– ملغاة بالاتفاق: كحيلة المنافق في إظهار الإسلام وإخفاء الكفر.

– وغير ملغاة اتفاقا: كمن نطق بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان لحقن دمه.

– والثّالث: ما لم يتبين فيه بدليل قطعي إلحاقه بالأوّل ولا بالثّاني، وفيه اضطربت أنظار النظار... ولذلك قسمها الأئمّة إلى الأحكام الخمسة: فمنها جائز وحرام ومندوب ومكروه وواجب» [3].

وهذا التقسيم والتفصيل لا يتنافى مع العنوان الذي ارتأيناه لتحقيق التوسط في هذه المسألة من باب الحكم الشّرعي وهو «إبطال التحيل»؛ ذلك أن العبرة بالغالب الشائع كما هو مقرر في الفقه والعادات، والغالب في إطلاقات «الحيل» أو «التحيل» إنما ينصرف إلى المعنى الأوّل وهو التوصل بفعل أو واسطة غير مشروعة إلى مناقضة أصل أو مصلحة شرعية، وهو ما يعني أن المتحيل قاصد إبطال هذه الأحكام بالتلاعب بالسبب بالقصد الممنوع فيما ظاهره الجواز الشّرعي، فهو يجعل السبب المنعقد لأجل حكم شرعي جلبا لمصلحة أو درءا لمفسدة عبثا ولغوا لا فائدة فيه، وهو إلغاء

١– الموافقات: ٢٠١/٤.

٢– الفكر السامي: ٣٦٥/١.

٣– نفسه: ٣٦٦/١. وانظر: الحيل الشّرعية بين الحظر والإباحة: ص ٥٣–٥٥.

للمصلحة وجلب للمفسدة.

كما أن المتحيل يقصد مضادة الشارع فيما قصده من وضعه السبب مقتضيا لمسببه، والمتحيل يناقض الشّارع في جعله السبب لا يقتضي مسببه؛ بإبطاله حكم السبب[1]، وليس يشك عاقل أن هذا الإبطال وهذه المضادة لحكم الشّرع وقصده ليست تخرج بحال من دائرة التفريط والتقصير والخروج عن هدي الوسط.

وأما التفصيل الذي ذكره العلماء المحققون كالشّاطبي فيما تقدم وأوضحه العلامة الحجوي فيما نقلناه عنه آنفا فهو توسط آخر وإنصاف في النّظر، ولكنّه مقصود تبعا لا أصالة فيما يتعلّق بهذه المسألة.

المطلب الثّاني: منع الابتداع

إذا كان المطلب السّابق في بيان حقيقة التحيل باعتباره تفريطا وتقصيرا في امتثال حقائق الشّريعة، فإن هذا المطلب يأتي مكملا له في القصد والرد إلى الوسطية بمنع الابتداع والزّيادة في الأحكام باعتبارها إفراطا وشططا لا يرتضيه الشّارع.

فالبدعة عند اللغويين: هي بمعنى اختراع شيء لم يكن له مثال سابق[2]، وفي الاصطلاح: عرّفت بتعاريف مختلفة وإن وقع الاتفاق على معناها إجمالا، فمن ذلك:

قول ابن تيمية: «هي ما فعل بغير دليل شرعي، كاستحباب ما لم يحبه الله، وإيجاب ما لم يوجبه الله، وتحريم ما لم يحرمه الله، فلا بد مع الفعل من اعتقاد يخالف الشريعة، وإلا فلو عمل الإنسان فعلا محرما يعتقد تحريمه لم يقل: إنّه بدعة»[3].

١- درء المفسدة في الشّريعة الإسلامية: د. محمد الحسن البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط الأولى ١٩٩٧م، ص ٢٦٧.

٢- مختار الصحاح: ص ٣٦. وانظر: الاعتصام للشّاطبي: ١/٣٦.

٣- مختصر منهاج السنة النبوية، الشيخ عبد الله الغنيمان: ٢/٨٦٣.

وعرفها الشّاطبي بأنّها: «طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشّرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه»[1].

وقال ابن الجوزي: «فعل لم يكن يصادم الشّريعة بالمخالفة، ويوجب التعاطي عليها بزيادة أو نقصان، فإن ابتدع شيء لا يخالف الشّريعة ولا يوجب التعاطي عليها؛ فقد كان جمهور السلف يكرّهونه، وكانوا ينفرون من كل مبتدع، وإن كان جائزا، حفظا للأصل وهو الاتباع»[2].

وقال ابن رجب: «ما أحدث ممّا لا أصل له في الشّريعة يدل عليه، فأمّا ما كان له أصل من الشّرع يدل عليه فليس ببدعة شرعا، وإن كان بدعة لغة»[3].

فبالتأمل في هذه التعاريف، تبين أن المقصود بالبدعة: ما أضيف إلى الشّريعة على غير مثال سابق مع مصادمته لها، وهذا الذي عناه الشّاطبي حين قال: «تضاهي الشّرعية»؛ أي تشابه الطريقة الشرعية من غير أن تكون في الحقيقة كذلك، بل هي مضادة لها من أوجه متعددة:

- منها: وضع الحدود؛ كالناذر للصّيام قائما لا يقعد، ضاحيا لا يستظل، والاختصاص في الانقطاع للعبادة، والاقتصار من المأكل والملبس على صنف دون صنف من غير علة.

- ومنها التزام الكيفيات والهيئات المعينة، كالذكر بهيئة الاجتماع على صوت واحد، واتخاذ يوم ولادة النّبي ﷺ عيدا، وما أشبه ذلك.

- ومنها التزام العبادات المعينة في أوقات معينة لم يوجد لها ذلك التعيين في الشّريعة، كالتزام صيام يوم النّصف من شعبان

١- الاعتصام: ١/ ٣٧.

٢- تلبيس إبليس: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، طبعة دار الكتاب المصري (د.ت)، ص: ١٧.

٣- جامع العلوم والحكم: ٢/ ١٢٧.

وقيام ليلته[1].

– وأيضا فإن صاحب البدعة إنّما يخترعها ليضاهي بها السنّة حتّى يكون ملبسا بها على الغير، أو تكون هي مما تلتبس عليه بالسنّة، إذ الإنسان لا يقصد الاستتباع بأمر لا يشابه المشروع، لأنّه إذ ذاك لا يستجلب به في ذلك الابتداع نفعا ولا يدفع به ضررا، ولا يجيبه غيره إليه[2].

لأجل هذا وغيره، جاء المنع في الشّرع من البدع والتحذير من الابتداع، والأصل الجامع في هذا الباب هو قوله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[3]. ولا شك أن البدع ليست من الدين بل هي مضادة له –كما تقدم– فكانت مردودة.

وقال ﷺ: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطّاعة، وإن عبد حبشي، فإنّه من يعش منكم ير اختلافا كثيرا، وإياكم ومحدثات الأمور فإنّها ضلالة، فمن أدرك ذلك منكم فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ»[4]. إلى غير ذلك من النّصوص والآثار التي لا تعد في المنع من الابتداع والتحذير من طائلة الوقوع في شروره.

ووجه كون المنع من البدع والإحداث في الدين راجعا إلى التوسط والاعتدال: هو أن المبتدع معاند للشّرع و مشاق له، لأن الله تعالى حدد لنا

١– علق الشّيخ رشيد رضا على كلام الشّاطبي هذا بقوله: هذا هو الصواب، ولا يغترن أحد بترغيب الخطباء الجاهلين في ذلك، ولا بالحديث الذي يذكرونه على منابرهم. ثم أورد كلام أهل العلم بالحديث وصنعته مما يفيد أن الحديث الذي يورد في فضل ذلك، حديث واهٍ أو موضوع، رقم (١): الاعتصام: ١/ ٣٩.

٢– المصدر نفسه: ١/ ٣٩، ٤٠.

٣– رواه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على جور فالصلح مردود، حديث رقم ٢٦٩٧. ومسلم في الجامع الصحيح، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، حديث رقم ٤٥٨٩.

٤– أخرجه الترمذي، الجامع الصّحيح، أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنّة واجتناب البدع: حديث رقم ٢٨٩١.

بشرعه طرق الشرع، والمبتدع يزعم طريقا آخر سواه، وكأنّه صار على علم أكثر من الشّارع، قال تعالى: ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ (الأنعام: ١٥٣)، والصّراط المستقيم هو شرع الله وسبيله، والسبل هي ما عدا ذلك كالمبتدعين وسواهم[١]، وقد مضى تفسير الصّراط المستقيم بالوسطية في محله من هذا البحث. ويؤكد هذا المعنى ويقوّيه ما كتبه عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، في جوابه لعدي بن أرطاة حين استشاره في بعض القدرية، فكتب إليه: «أما بعد، فإنّي أوصيك بتقوى الله والاقتصاد في أمره، واتباع سنة نبيه ﷺ، وترك ما أحدث المحدثون.. فعليك بالسنّة، فإن السنة إنّما سنها من قد عرف ما في خلافها من الخطأ والزلل والحمق والتعمق، فارضَ لنفسك بما رضي به القوم لأنفسهم، فإنهم على علم وقفوا، وببصر نافذ قد كفوا... فلئن قلتم أمر حدث بعدهم، ما أحدثه بعدهم إلا من اتبع غير سننهم، ورغب بنفسه عنهم، إنّهم لهم السابقون، فقد تكلموا منه بما يكفي، ووصفوا منه ما يشفي، فما دونهم مقصر، وما فوقهم محسر، لقد قصر قوم دونهم فجفوا، وطمح عنهم أقوام فغلوا، وإنّهم بين ذلك لعلى هدى مستقيم»[٢].

ووجه آخر في رجوع المنع من الابتداع إلى التوسط، هو أن البدع تنافي الشّريعة وتناقضها، بل وتنسبها إلى النّقص تعالت عن ذلك، وذلك في اعتبارها طريقا في الشّرع إضافة إلى الشّريعة؛ مع أنّها ليست منها على الإطلاق، مما تؤدي به البدع إلى تغيير شرع الله تعالى، فكان منعها وتحريمها لازما حتما محافظة على الشّرع ومقاصده[٣]، وذلك هو الصّراط المستقيم كما تقدم.

١- انظر: الاعتصام: ٤٨/١ فما بعدها.

٢- رواه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب لزوم السنة، حديث رقم ٤٦١٤، وانظر: الاعتصام: ٥٠/١، لكن في آخره تصحيف فليتحقق.

٣- درء المفسدة: ص ٢٧٥.



الفصل الثاني

الوسطية في الأدلة الشرعية

تمهيد:

تتوقف معرفة الشريعة كما هو مقرر في علم أصول الفقه على جملة أمور، لعل أهمها والمقدم فيها: معرفة مدارك هذه الأحكام ومصادرها التي تستقى منها، إذ العقل مهما سما لا بد له من أمارات ودلائل يسترشد بها للكشف عن الحكم ومتعلق الخطاب، قال الإمام أبو بكر القفال الشاشي يقرر هذا المعنى: «اعلم أن النص على حكم كل حادثة عينا معدوم، وأن للأحكام أصولا وفروعا، وأن النتائج لا تعرف حقائقها إلا بعد تحصيل العلم بمقدماتها، فحق أن يبدأ بالإبانة عن الأصول لتكون سببا إلى معرفة الفروع[1] وهذه الأمارات الهادية إلى التعرف على الحكم الشرعي واستخراجه هي ما يعرف بالأدلة الشرعية.

والأدلة الشرعية التي تدرك منها الأحكام يختلف النظر الأصولي في تحديدها، وأقرب التقسيمات في تصوير مختلف الآراء هو التقسيم إلى مصادر أصلية متفق عليها، ومصادر تبعية مختلف فيها، والمصادر الأصلية في الرأي الغالب هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، قال ابن رشد في المقدمات: «... وأحكام شرائع الدين تدرك من أربعة أوجه: أحدهما كتاب الله الذي لا يأتيه باطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، والثاني: سنة نبيه عليه الصلاة والسلام الذي قرن طاعته بطاعته وأمرنا باتباع سنته فقال عز وجل: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ (آل عمران ١٣٢)، الثالث: الإجماع الذي دل تعالى على صحته بقوله: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١١٥)... الرابع: الاستنباط وهو القياس على هذه الأصول الثلاثة التي هي الكتاب والسنة والإجماع؛ لأن الله جعل المستنبط من ذلك علما وأوجب الحكم به فرضا فقال عز وجل:

١- البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر،حرره د.عمر سليمان الأشقر، (د.ط، د.ت): ١٣/١.

﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣)، وقال عز وجل: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ (النساء: ١٠٥) أي بما أراك فيه من الاستنباط والقياس؛ لأن الذي أراه فيه من الاستنباط والقياس هو مما أنزله الله عليه وأمره بالحكم به؛ حيث يقول: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾»[1] (المائدة: ٤٩) وأنت خبير في أنه عنى ما كان محل اتفاق من أدلة.

وأما المصادر المختلف فيها فهي تكثر أو تقل من مذهب إلى آخر وهي:

- إجماع أهل المدينة، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والبراءة الأصلية والعوائد، والاستقراء، وسد الذرائع، والاستدلال، والاستحسان، والأخذ بالأخف والعصمة، وإجماع أهل الكوفة، وإجماع العترة، وإجماع الخلفاء الأربعة[2].

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن التحقيق في الخلاف في كثير من هذه المصادر إنما في مقدار الأخذ ومدى التوسع في إعمال دليل ما من عدم ذلك، وليس في اعتباره أصلا ومدركا يرجع إليه أو لا. فالعرف مثلا تقرر كثير من كتب الأصول[3] أنه دليل مختلف فيه، بينما هو عند التحقيق ليس كذلك، كيف وقد اشتهر وتقرر عند جميع المذاهب أن «العادة محكمة»، وقد نبه القرافي على هذه الحقيقة فقال: «نقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العادات والمصلحة المرسلة وسد الذرائع، وليس كذلك، أما العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها...»[4].

١- المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات، لأبي الوليد محمد بن رشد القرطبي، تحقيق د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، (د.ت): ص ١٤.

٢- كما هو صنيع الشيخ مصطفى ذيب البغا في رسالته (أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي).

٣- شرح تنقيح الفصول: ص ٤٤٥.

٤- المصدر السابق: ص ٤٤٨.

– وقد يكون الخلاف في اعتبار بعض المصادر من عدمه راجعا إلى الاصطلاح ومجرد العبارة فلا يتوارد خلاف المتخالفين على محل واحد، كما هو الشأن بالنسبة للاستحسان[1]، وإذ لم يكن من غرضنا تفصيل الحجاج وإقامة الدلائل في هذا الباب[2] فلنطوِ الكلام عنه، ونرجع إلى المقصود وهو بيان الوسطية وجريانها في الأدلة من حيث الإعمال والفهم ويقتضي ذلك دراسة المباحث التالية:

– التوسط في اعتبار الدليل الشرعي.

– فهم أدلة الشريعة على التوسط والاعتدال.

– أدلة بنيت أساسا على التوسط.

١– اشتهر عن الشافعي رحمه الله أن من «استحسن فقد شرع»، الشافعي لأبي زهرة ص ٣٠١. كما ذهب إلى إبطاله داود الظاهري وابن حزم وغيرهم، وقال به مالك، والخلاف في الحقيقة لا يتوارد على محل واحد. انظر: الاعتصام: ١٣٨/٢، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ١٦/٦.

٢– من جهة لأنه خروج عن المقصود ومن جهة أخرى لكونه مفصلا في كتب علم الأصول ومصادره.

المبحث الأول: التوسط في اعتبار الدليل الشرعي

وأعني بذلك: أن الأدلة التي انتهى جمهور علماء الأمة إلى عدها أصولا تؤخذ الأحكام منها وتقررت لديهم حجيتها وساروا عليها ورجعوا إليها في استنباطهم وتخريجاتهم للأحكام، يعد القول بعدم اعتبار أي من ذلك خروجا عن سنن الوسط وشذوذا لا يستقيم مع الاعتدال في التقعيد والتأصيل الذي اتفق عليه الجمهور؛ ذلك أن الأصل حتى يثبت أصلا لا بد من تضافر النصوص والمعاني عليه ويستقيم جريانه في الجزئيات الداخلة تحته، إذ المقصود من اتخاذ أصل ما دليلا وإماما وعلما؛ «يراد به بالفرض أن تقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلف، كانت الأعمال قلبية أو لسانية أو من أعمال الجوارح، فإذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلف فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه، وإلا لم يكن بالنسبة إليه علما لتخلفه؛ وذلك فاسد لأنه من باب انقلاب العلم جهلا»[1]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اجتماع النفر على رأي ليس كاجتماع الاثنين، واجتماع الجماعة الكثيرة ليس كاجتماع النفر، وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى اجتماع الجمهور والجم الغفير؛ كما في إجماع الأمة الذي هو أعلاها مرتبة وأقواها حجة وإلزاما بما ضمن له من العصمة من الخطأ في قوله ﷺ: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة»[2].

وبناء على هذا فإن الأقرب إلى الصواب والبعد عن الضلالة الواردة في الحديث إنما يتحقق بالوقوف مع ما عليه الأمة، ودونه ما عليه جمهورها، ويتأكد ذلك في ما انتهت إليه من تأصيل، وهو الصراط المستقيم.

ولا شك أن اعتبار ما لم يعرفه جمهور الأمة وسلفها المتقدمون دليلا، ثم اعتماده في العمل والاستنباط هو نوع من الانحراف في التأصيل، وغلو عائد

١- الموافقات: ١/ ٧٠.

٢- رواه الترمذي في الجامع الصحيح، أبواب الفتن، باب ماجاء في لزوم الجماعة، حديث رقم ٢١٦٧.

إلى الابتداع، وبيان هذه الحقيقة يتجلى ببيان هذين المطلبين:

الأول: مخالفة جمهور العلماء في تأصيليهم، الثاني: اعتبار ما ليس بدليل دليلا.

المطلب الأول: مخالفة جمهور العلماء في تأصيلهم

فقد وقع الاتفاق من لدن جماهير علماء الأمة على اعتبار الكتاب والسنة والإجماع والقياس مصادر للاستنباط كما سلف من قبل، ومن ثم، لم يجز الالتفات إلى كل قول بخلاف هذا[1]؛ لما فيه من التفريط والانحراف بالشذوذ عما عليه الجماعة، ولأجل ذلك لما نفى الإمام داود الظاهري القياس ومنع أن يكون أصلا من الأصول، مكتفيا بعمومات الكتاب والسنة، وما لم يجد فيه نصا على حكمه أو ظاهرا فقد تجاوز الله عنه، فخالف ما عليه الصحابة فمن بعدهم، قال بعض العلماء: إن مذهبه بدعة ظهرت بعد المائتين، وأنكر عليه اسماعيل القاضي أشد إنكار؛ بل قال إمام الحرمين: إن المحققين لا يقيمون للظاهرية وزنا وخلافهم لا يعتبر[2]. إن هذا الموقف الصلب المتشدد في الرد على إمام أهل الظاهر من هؤلاء الأعلام وغيرهم وإن لم يرتضه أعلام آخرون[3] لهم قدم راسخة في الفقه يمكن فهمه بمدى قوة المخالفة لما عليه جمهور الناس، وما تقرر في القرآن والسنة واجتهادات الصحابة والتابعين من أقيسة، وقد أحصى الإمام ابن القيم من ذلك شيئا ليس باليسير في إعلام الموقعين وجعل مدار ذلك على شرح رسالة سيدنا عمر إلى أبي موسى رضي الله عنهما في القضاء وفيها «... الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك، مما لم يبلغك في الكتاب والسنة،

١- انظر مثلا كيف ما زال بعض المعاصرين يحذو رأي الظاهرية في نفي القياس في تحقيق إرشاد الفحول للشوكاني، ص ٣٣٨.

٢- إرشاد الفحول: ١٤٨/١. الفكر السامي: ٢٧/٢.

٣- رأى الإمام ابن السبكي في ترجمة داود أن هذا الكلام من هؤلاء الأعلام يمكن حمله على ابن حزم وأمثاله، أما داود فهو جبل من جبال العلم، وأن الصواب الاعتداد بخلاف داود عند قوة مأخذه كغيره من العلماء. الأشباه والنظائر: ١١٣/١.

اعرف الأمثال والأشباه، ثم قس الأمور عند ذلك، فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى...»[1]، فكان القياس بذلك أصلا مقررا واجب الاعتبار؛ بناء على أن النصوص متناهية، والوقائع والحوادث غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى[2]. ومثل هذا الشذوذ في عدم اعتبار القياس أصلا شرعيا خلاف من خالف في حجية خبر الواحد ووجوب العمل به، ذلك أن الإجماع كان منعقدا على الأخذ بخبر الواحد، كما صرح بذلك كثير من العلماء ثم حدث الانحراف والزيغ عن الصراط القويم، قال الإمام ابن عبد البر رحمه الله: «وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار وفيما علمت على قبول خبر العدل وإيجاب العمل به، على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع، شرذمة لا تعد خلافا»[3]. ويؤكد هذه الحقيقة ابن حزم فيقول: «فإن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ، يجري على ذلك كل فرقة في علمها، كأهل السنة والخوارج والشيعة والقدرية، حق حدث متكلمو المعتزلة بعد المائة من التاريخ فخالفوا الإجماع في ذلك، ولقد كان عمرو بن عبيد يتدين بما يروي عن الحسن ويفتي به، هذا الأمر لا يجهله من له أقل علم».[4]

وإذا كان السلف والخلف مجمعين على وجوب التعبد بخبر الآحاد؛ حتى إن من له أقل علم لا يسعه الجهل بذلك، فلا شك أن المخالفة في هذا وما شابهه مجانبة للوسط وإفراط في الانحراف، وكذلك اتفق فقهاء الأمة على حجية الإجماع وعدوه ثالث الأدلة كما هو صنيع الإمام الشافعي رحمه الله واضع الأصول والذي يرى أن منكره يستتاب[5] ومن ثم أمكن القول: إن مخالفة من

١- إعلام الموقعين: ١/ ٨٥.

٢- انظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ١٩٩، ط: التجارية. بداية المجتهد: ١/ ٢.

٣- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ١/ ٢.

٤- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ١/ ١٠٢.

٥- الرسالة: ص٤٦٠ المسألة ١٢٦٩، بتحقيق الشيخ شاكر رحمه الله.

خالف فيه كالإمام الشوكاني، هي خروج عن جادة العلماء، ولهذا اشترط للمفتي أن لا يفتي بقول يخالف أقوال جماعة العلماء المتقدمين، وكان لأهل العلم عناية خاصة بمثل مصنف ابن أبي شيبة وإجماع ابن المنذر وغيرهما من الكتب التي يتبين بها مواطن الاتفاق والاختلاف في المسائل بين الصحابة التابعين، وتابعيهم رضي الله عنهم. وأما التعويل على احتمال أن يكون فقيه قد خالف ولم يظهر خلافه أو ينقل فباطل؛ لأن أقل ما يجب على المجتهد المستجمع لشروط الاجتهاد أن يدلي بحجته ويصارح الجمهور بما يراه حقا تعليما وتدوينا إذا رأى أهل العلم على خطأ في مسألة من المسائل على رأيه، لا أن ينقبع في داره أو ينزوي في رأس جبل بعيد عن أمصار المسلمين ساكتا عن إبانة الحق... وعدم نقل العلماء أقوال المجتهدين القائمين بالحق محال في العادة [1].

هذا وإذا كان المقام لا يتطلب التفصيل باعتبار هذه المسائل مبحوثة ومحسومة، فأرى لزاما عليّ إتماما لهذا المعنى أن أنبه على أمرين:

الأول: أن الأصول التي ذاع اختلاف أهل العلم حولها، وقوي مدرك الخلاف فيها، لا يتأتى القول بمخالفة الوسط في ذلك؛ إذ النظر حينئذ إلى قوة المدرك وضعفه وهو مجال رحب للبحث، بينما الأمر فيما قدمناه من الأمثلة السابقة واضح بيّن من حيث اعتباره زلة أو هفوة أو سقطة من السقطات.

الثاني: أن بعض العلماء قد غالى في عد أصول الاستنباط (خصوصا بعد تمايز المدارس والمذاهب الفقهية) حتى وصل الأمر بابن السبكي مثلا أن يذكر: «أن أصول مذهب مالك تزيد عن خمسمائة[2] ولعله يشير بذلك إلى

١– قواعد في علوم الفقه: الشيخ أحمد حبيب الكيرانوي، دار الفكر العربي بيروت، ط الأولى ١٩٨٩، م: ص٣٣٧، ٣٣٨.

٢– والملاحظ أن جزءًا لا بأس به لا ينطبق عليه اسم القاعدة الفقهية مما يمكن أن يعلق عليه بمثل ما علق الدكتور محمد الروكي على كثير مما بسطه الفقهاء في كتبهم وسموه «قواعد» كابن رجب وغيره، انظر: نظرية التقعيد: ص ٦٥، ٦٦.

القواعد الفقهية التي استخرجت من فروعه المذهبية فقد أنهاها القرافي في فروقه إلى خمسمائة وثماني وأربعين قاعدة، وأنهاها غيره كالمقري إلى الألف والمائتين»[1]. والحقيقة أن بين القاعدة الفقهية والدليل الإجمالي الذي يستند إليه الفقيه في استنباط الأحكام –بما فيها الأحكام الكلية (القواعد الفقهية)– بون بعيد يعرفه الدارسون والباحثون؛ وهو ما يؤكد مجانبة الحقيقة في هذه المغالاة.

ومن ثم فإن من مقتضيات التوسط في اعتبار الأدلة: معرفة الأدلة المتفق عليها من غيرها، وتمييز الأدلة عن القواعد والضوابط.

المطلب الثاني: اعتبار ما ليس بدليل دليلا

وهو النوع الثاني من الانحراف المباين للوسط في اعتبار الأدلة، ويمكن تحديد هذا النوع أيضا بالنظر إلى ما تقرر وعهد عند جمهور علماء الأصول ومفكريه من أدلة وأصول ينهض عليها الاجتهاد، ويقوم على أساسها الاستنباط. فقد شذ بعض العلماء وطوائف من الأمة –خصوصا المتأخرين– فاعتبروا بعض الأدلة أصولا يحتكمون إليها في استدلالاتهم، واتخذوا ذلك قواعد مسلمة؛ وذلك كاتخاذهم لأقوال أئمة المذاهب محلا للتخريج. ويمكن إيضاح ذلك من خلال هذه المسائل:

- الفرع الأول: اتخاذ نصوص الأئمة وأفعالهم وسكوتهم محلا للتخريج

والمقصود بالتخريج هو تفريع الأحكام الشرعية على نصوص المذهب وقواعده بطرق معلومة[2]، ويدخل في مفهوم نصوص المذهب: أقوال الأئمة أصحاب المذاهب المتبوعين وأقيستهم وأفعالهم وسكوتهم، بل قد يتجاوز

١– الفكر السامي: ١٦٥/٢. وانظر حول محاولات إحصاء أصول المذهب المالكي مثلا: العرف والعمل للجيدي: ص ١٩٨ – ٢٠٠.

٢– انتهيت إلى هذا التعريف في رسالتي للماجستير: «التخريج المذهبي أصوله ومناهجه» بعد إيراد المعاني الكثيرة له ومقارنتها ببعضها. توجد نسخة منها بخزانة الرسائل الجامعية بجامعة محمد الخامس بالرباط: ص ٣٧ – ٥٣.

الأمر إلى التلاميذ الأُوَل الذين قاموا بتدوين المذهب وتأصيله.

والقاعدة المقررة للتخريج أن المخرج أو المجتهد في المذهب: «يتنزل في إلحاقه بمنصوصات إمامه منزلة إمامه في إلحاقه بنصوص الشرع» [1]، وأن «لفظ الإمام يتنزل عند مقلده منزلة ألفاظ الشارع باعتبار العمل بمنطوقه ومفهومه وغير ذلك» [2].

وقد ناقش علماء الأصول أخذ مذهب الإمام من فعله وسكوته فرأى بعضهم ذلك وخالف آخرون» [3]، وكل ذلك بناء على القاعدة المتقدمة التي تقررت عند كثيرين منهم بعد غلق باب الاجتهاد [4] وفشو التقليد، ولكن هذا الانحراف في الاجتهاد بإدخال منصوصات الأئمة وأقيستهم... في مصادر الاستنباط بدعوى عدم تحصيل آله الاجتهاد المطلق أو المستقل قد لقي معارضة من أئمة أثبات، وإن ظل صوت التقليد عاليا، فهذا القاضي ابن العربي رحمه الله يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ الإسراء: ٣٦):

«قال علماؤنا رحمة الله عليهم: إن المفتي بالتقليد إذا خالف نص الرواية في نص النازلة عمن قلده، أنه مذموم داخل في الآية؛ لأنه يقيس ويجتهد في غير محل الاجتهاد، وإنما الاجتهاد في قول الله وقول الرسول، لا في قول بشر بعدهما. ومن قال من المقلدين: هذه المسألة تخرج من قول مالك في موضع كذا، فهو داخل في الآية، فإن قيل: فأنت تقولها وكثير من العلماء قبلك؟

١- انظر: المجموع للنووي: ٧٨/١. مواهب الجليل للحطاب: ٩٢/٦، رسالة الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي: ص ١١٦. إعلام الموقعين: ٤١٢/٤ فما بعدها. جمع الجوامع مع حاشية البناني: ٣٨٥/٢، صفة الفتوى لابن حمدان: ص ١٩.

٢- المعيار للونشريسي: ٧٩/١، والعبارة لابن مرزوق.

٣- انظر مثلا: تهذيب الأجوبة لابن حامد: ص٤٥. شرح الكوكب المنير: ٤٩٧/٤. الموافقات: ١٧٨/٤، ١٧٩.

٤- ادعى كثير من العلماء أن الاجتهاد أغلق بابه بعد الأربعمائة، والحقيقة أنهم استعاضوا بالتخريج، وقد كان من العلماء من له الجرأة على ادعاء الاجتهاد ولو المذهبي، انظر: مقدمة ابن خلدون: ص٣٥٥، وتاريخ الفقه الإسلامي للأشقر: ص ١٦٠، شرح القواعد الفقهية للزرقاء: ص ١٤٨.

قلنا: نعم، نحن نقول ذلك في تفريع مذهب مالك على أحد القولين في التزام المذهب بالتخريج، لا على أنها فتوى نازلة تعمل عليها المسائل، حتى إذا جاء سائل عرضت المسألة على الدليل الأصلي، لا على التخرج المذهبي، وحينئذ يقال له: الجواب كذا فاعمل عليه»[١].

وبمثل هذا الرأي قال الإمام أبو عبد الله المقري؛ فقد جاء تحت القاعدة التاسعة عشر بعد المائة أنه «لا تجوز نسبة التخريج بطريق المفهوم أو غيره إلى غير المعصوم عند المحققين... – إلى أن قال– فلا يعتمد في التقليد ولا يعد في الخلاف»[٢]. وقال في القاعدة بعدها: «حذر الناصحون من أحاديث الفقهاء وتحميلات الشيوخ وتخريجات الفقهاء»[٣]، وهذا ما ذهب إليه ابن عبد السلام –شارح ابن الحاجب– حيث قال رحمه الله: «القول المخرّج لا يقلده العامي ولا ينصره الفقيه، ولا يختاره المجتهد»[٤].

وقد عبر الإمام ابن عرفة عن وجهة النظر المقررة للتخريج جريا على ما تعارفه أهل زمانه ومن تقدمهم فقال معلقا على رأي ابن العربي: «يرد كلامه، بأنه يؤدي إلى تعطيل الأحكام؛ لأن الفرض عدم المجتهد، لامتناع تولية المقلد مع وجوده، فإن كان حكم النازلة غير منصوص عليه، ولم يجز للمقلد المولى القياس على قول مقلده في نازلة أخرى تعطلت الأحكام، وبأنه خلاف عمل متقدمي أهل المذهب، كابن القاسم في المدونة في قياسه على أقوال مالك، ومتأخريهم كاللخمي وابن رشد والتونسي والباجي وغير واحد من أهل المذهب، بل من تأمل كلام ابن رشد وجده يعد اختياراته بتخريجاته في تحصيل الأقوال أقوالا»[٥] بل ذهب إمام الحرمين إلى أبعد من هذا حين

١– أحكام القرآن: ١٢١٢/٣.

٢– قواعد المقري القاعدة ١١٩، رسالة مرقونة بدار الحديث الحسنية تحت رقم أ/٧، تحقيق محمد الدردابي.

٣– نفسه.

٤– كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب لابن فرحون: ص ١٠٧.

٥– مواهب الجليل: ٩٢/٦.

قطع بأنه: «يتعين على المستفتي اتباع اجتهاد مثل هذا الفقيه –المجتهد في المذهب أو المخرج– في إلحاقه بطرق القياس التي ألفها وعرفها ما لا نص فيه لصاحب المذهب بقواعد المذهب» [1]، ودليله على ذلك أن «المجتهد البالغ مبلغ أئمة الدين، صفته أنه أنس بأصول الشريعة، واحتوى على الفنون التي لا بد منها في الإحاطة بأصول المسألة والاستمكان من التصرف فيها، فإذا استجمعها العالم كان على ظن غالب في إصابة ما كلف في مسالك الاجتهاد. فالذي أحاط بقواعد مذهب الشافعي مثلا، وتدرب في مقاييسه وتهذب في أنحاء نظره وسبيل تصرفاته، ينزل في الإلحاق بمنصوصات الشافعي منزلة المجتهد الذي يتمكن بطرق الظنون إلحاق غير المنصوص عليه في الشرع بما هو منصوص...– ولأن ذلك– أولى من تعرية وقائع عن التكاليف، وإحالة المسترشدين على عمايات وأمور كلية» [2]، والمتأمل في هذين النصين يمكنه التفريق بين أمرين:

الأول: تقرير الرجوع إلى مجتهدي المذهب حالة انعدام المجتهد المطلق، واستفتائهم في النوازل غير المنصوصة، كي لا تتعطل الأحكام، وهذا لا يمكن النزاع فيه.

الثاني: اتخاذهم نصوص الأئمة محلا للقياس عليها، والتخريج منها، وهذا ما لا يمكن تسليمه، إذ لم يجعل الله حق التشريع والعصمة لأحد بعد رسوله، ولقد ورد النهي من الأئمة أنفسهم عن كتابة آرائهم خشية أن يرجعوا عنها [3]، وقد بالغ المخرّجون حتى استعملوا القياس على أقيسة الأئمة وهو ما عبر عنه التلمساني بعد أن ساق الخلاف فيه بقوله: «... بل يجوز عندنا القياس على أصل ثبت حكمه بالقياس على أصل آخر، بل ذكر ابن

١– نهاية السول: ٤/ ٥٨٤.

٢– المجموع شرح المهذب: ١/ ٧٨.

٣– انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ص ٨٦. مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي بتحقيق عبد الله التركي ص ١٥١. مقدمة كتاب مسائل الإمام أحمد لأبي داود (ص ك) بقلم الشيخ رشيد رضا.

رشد أن هذا المعنى مما اتفق عليه مالك[1] وأصحابه، ولم يختلفوا فيه على ما يوجد في كتبهم من قياس المسائل بعضها على بعض»[2]. وإن تعجب فكيف استطاع هؤلاء القياس على نصوص غير معصومة وهي عادة ما تحتاج إلى قيود وتأويل وتوجيه، وتركوا القياس على نصوص الشرع الواضحة البينة ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ (القمر: ١٧)، وما وجد القياس إلا تحقيقا للمعنى الذي ذكروه وهو خوف تعطيل الأحكام!.

أما كون ابن القاسم في المتقدمين وغيره من المتأخرين لجأوا إلى ذلك واستعملوه، فهو محل النزاع في المسألة؛ إذ ليست الحجة في عمل أحد بعد الصحابة رضوان الله عليهم، مع أن كثيرا منهم إنما كان يستعمله دربة في التفقه لا فتوى تعمل عليها النازلة، كما في قول ابن العربي المتقدم.

لقد أدى الاعتماد على أقوال الأئمة ومنصوصاتهم وأفعالهم... واتخاذهم محلا للاجتهاد المذهبي إلى الغفلة عن النص واعتبار كلام غير المعصوم وفعله وسكوته أدلة للحكم ومرجعا للفتوى، وقد كان علماء التابعين وأتباعهم يتخيرون من خلافات الصحابة ما يرون أنه الأقرب إلى الشرع، بل الصحابة أنفسهم رجعوا عن آراء أفتوا بها لما تبدى لهم فيها وجه الحق... ولكن صنيع هؤلاء الذين رضوا بخطة التخريج جعل لمنصوصات الأئمة واجتهاداتهم منزلة توازي النص المعصوم، فأخذوا الأحكام من منطوقها ومفهومها وإيماءاتها وإشاراتها وخصصوا ما كان منها عاما وقيدوا مطلقها... وكفى بهذا الصنيع انحرافا وبعدا.

- **الفرع الثاني: ما جرى به العمل**

المقصود بهذا الأصل عند من يقول به[3]: هو «اختيار قول ضعيف والحكم

١- مفتاح الوصول: ص ١٣٦. ودعوى أن مالكا يرى هذا تحتاج إلى بينة.

٢- المقدمات الممهدات: ١/٢٣.

٣- أخذ به متأخرو المالكية كل في بلده فاشتهر من ذلك عمل قرطبة، ثم عمل فاس ومراكش ومكناس وتلمسان وقسنطينة وبجاية والقيروان.

والإفتاء به، وتمالؤ الحكام والمفتين بعد اختياره على العمل به لسبب اقتضى ذلك»[1]، ذلك أن بعض المسائل يكون فيها خلاف بين فقهاء المذهب فيعمد بعض القضاة إلى الحكم بقول مخالف للمشهور لسبب يقتضي ذلك، فيأتي من بعده ويقتدي به ما دام الموجب الذي لأجله خولف المشهور في مثل ذلك البلد وذلك الزمن قائما[2].

والأصل في هذا المصدر التشريعي الذي ذاع واشتهر في القرون المتأخرة في حواضر المغرب الإسلامي، هو عمل أهل المدينة الذي احتج به مالك والمالكية من بعده، ونازعهم في ذلك علماء المذاهب الأخرى، فقد سرت فكرة الاحتجاج بعمل أهل المدينة إلى علماء إفريقية والأندلس فكانوا يحتجون بما أفتى به علماؤهم، وقضى به قضاتهم، وهكذا مع مرور الزمن صار مألوفا، وصدرت الأوامر السلطانية باشتراط العلم بهذا المصدر التشريعي لنيل مرتبة القضاء كما كان الحال في قرطبة[3].

وإذا كان كثير من العلماء المتأخرين قد بنوا على هذا المصدر وحاولوا الدفاع عنه وألفوا فيه التآليف،إلا أنني هنا سأورد أقوال أهل العلم الذين لم يرتضوه بغية الوقوف على وجه الخلل فيه ومآخذهم، ومن ذلك تعلم وجه عَدِّنا له انحرافا عن الوسط في اعتبار الأدلة الشرعية، تحدث ابن العربي عن هذا الانحراف الذي اتجه فيه الفقهاء إلى الأخذ بأقوال علماء بلدهم– على ضعفها– فعد ذلك من قواصم العلم، وذلك قوله: «... ثم حدثت حوادث لم يلقوها في نصوص المالكية، فنظروا فيها بغير علم، وجعل الخلف منهم يتبع في ذلك السلف حتى آلت الحال ألا ينظر إلى قول مالك وكبراء أصحابه ويقال: قد قال في هذه المسألة أهل قرطبة وأهل طلمنكة وأهل طليطلة وأهل طلبيرة، فانتقلوا من المدينة وفقهائها إلى طلبيرة

١– العرف والعمل للجيدي: ص ٣٤٢.

٢– الفكر السامي ٢/٤٠٦. العرف والعمل للجيدي: ص ٣٤٢.

٣– كان أمراء الأندلس يشترطون على القضاة عند توليهم أن يأخذوا «بشرط قرطبة، وهو أن يحكموا بما جرى عليه عملهم ولا يخرجوا عنه» كما يحكي عنهم المقري في نفح الطيب: ١/ ٥٥٦.

وطريقها، وحدثت قاصمة أخرى تعلم العلم فيرجع القهقري أبدا إلى وراء على أمه الهاوية»[1]، ولما ذكر أبو عبد الله المقري شرط أهل قرطبة قال بعده: «وعلى هذا الشرط ترتب إيجاب عمل القضاة بالأندلس، ثم انتقل إلى المغرب، فبينما نحن ننازع الناس في عمل المدينة، ونصيح بأهل الكوفة، مع كثرة من نزل بها من علماء الأمة، كعلي وابن مسعود ومن كان معهما سنح لنا بعض الجمود ومعدن التقليد أن نأخذ بعمل قرطبة!. ذهبت قرطبة وأهلها ولم يبرح من الناس جهلها، ما ذاك إلا لأن الشيطان يسعى في محو الحق فينسيه، فالباطل لا زال يلقنه ويلقيه»[2]، وبمثل هذا علق الإمام الطرطوشي على اشتراط الأخذ بما جرى به عمل قرطبة فقال: «هذا جهل عظيم»[3]، وينقل هذا الرأي أيضا عن الفقيه على بن هارون، فإنه قال: «إن لم يعتمد على عمل أهل المدينة مطلقا دون تقييد ولا تفصيل، وهي مستقر الوحي ومنزل الرسالة، فكيف يترجح بعمل أهل قرطبة»[4]. وهكذا نرى أن مستند العمل هو أصل عمل أهل المدينة، وإذا كان النزاع حاصلا فيه، فكيف بما تفرع عنه! وكيف يكون موقف المتشبث به وهو يجري على الضعيف ويترك المشهور أو الراجح!.

وقد حاول الدكتور الجيدي رحمه الله تلخيص ما أخذ على هذا الأصل وهي ملاحظات تكشف عن وجه الانحراف فيه:

– أن ما جرى به العمل لم يرجع فيه إلى مدرك من مدارك التشريع المعروفة من سنة أو إجماع، بل رجع فيه الفقهاء إلى كتب المتأخرين فقط. فمتى وجدوهم حكوا العمل بقول من الأقوال في مسألة ما أو قضية من القضايا أخذوه مسلما، والتزموا العمل به قضاء وفتوى متابعين بعضهم بعضا.

١– العواصم من القواصم: ٢/٤٩٢.

٢– نفح الطيب: ١/٥٥٦.

٣– نفسه: ١/٤٥.

٤– العرف للجيدي: ص ٣٧٥.

– أن هذا العمل مجهول أصله من حيث المشرع –القاضي أو المفتي– الذي عمل به أولا، سواء من حيث الشخص أو الزمن أو المكان أو السبب الذي من أجله حكم به، إذ لا يعرف ما إذا كان هذا الفقيه الذي حكم به قدوة مؤهلا للترجيح وبذل الوسع في استنباط الدليل أم لا؟.

– أن المتأخرين من الفقهاء أفرطوا في التقليد لما رجحه الفقهاء أو عملوا به وأخذوه في مرتبة النصوص القطعية متقبلين ذلك باقتناع تام.. دون أن يتطلعوا إلى معرفة الأساس التشريعي الذي بني عليه ذلك، فمهما وجدوا للمتأخرين قولا رجحوه أو حكوا العمل به قالوا: بهذا جرى العمل، فإن هم سئلوا عن ذلك أجابوا: بأن هذا رجحه فلان أو هذا جرى به العمل على قول فلان، وأصبح الاستدلال بذلك قائما على الأشخاص لا على الدليل، وفي هذا مخالفة للصواب.

– كثيرا ما تكون هذه العمليات التي قيل إنها جرى بها العمل لا أصل لها وإنما هي مجرد دعوى لا غير، فهي بذلك شبيهة بدعوى الإجماع في مواضع الخلاف وهذا لا حجة فيه[1].

إن الانحراف إذن بيِّن في اتخاذ الأقوال الضعيفة المخالفة للراجح والمشهور وتقليدها لمجرد أن العمل جرى بها، إذ لم يجعل الله الحجة في عمل أهل البلدان ولا جعل ترجيح قاض لرأي ضعيف شاذ دليلا على صوابه، وربما حاول البعض جعل هذا الضرب من مناهج الاجتهاد عائدا إلى العرف بناء على أن العرف مما تقرر اعتباره؛ وجوابنا على ذلك: أن عمل أهل بلد معين ليس حجة على غيرهم من أهل الأقاليم الأخرى، والقول بأنه عرف عام لا يستقيم أيضا؛ لأن العرف العام من شأنه أن يكون معروفا للعلماء وغيرهم، والعمل ليس كذلك.

١– انظر هذه الملاحظات وغيرها في العرف والعمل: ص ٤١٢ – ٤١٩.

المبحث الثاني: فهم أدلة الشريعة على التوسط والاعتدال

هذا باب آخر ينبني على المعنى السابق ويكمله، والمراد بفهم الأدلة على التوسط: أن عادة العلماء في تأصيلهم وتقعيدهم للأدلة أن يبينوا محال العمل بذلك وشروطه، ويذكروا أوجه الضبط أو الإطلاق فيها. وما يجري فيه العمل باستمرار واطراد منها وما لا يجري فيه ذلك، كما أنهم بحثوا في إمكانية التعارض عند وقوعه... إلى آخر ما فصلوه وبينوه في علم الأصول، حتى غدا إطلاق القول باعتبار أي أصل منها لا يراد به في عرفهم إلا على ما تقرر فيه من قيود وشروط وضوابط، وإن مراعاة ذلك في فهم الدليل هو الذي قصدناه بالتوسط فيه؛ ذلك أن تمادي العصور وتوالي العهود مع قلة العلم وكثرة الجهل والبعد عن التحقيق وضعف الهمم[1].. كثيرا ما أفرز الغفلة عما اعتبره الأئمة من تفصيلات وتقييدات في العمل بدليل ما، فيؤخذ الدليل مجردا عن ذلك كله، فيحصل الانحراف نتيجة الإخلال بقواعد إعمال الدليل وفهمه، ولقد ظهرت في عصرنا هذا كتابات جادة انصرف أصحابها إلى بيان «الضوابط» كل فيما اتصل بالدليل الذي اتجه للبحث فيه[2].

وهذا العمل في حقيقته هو رجوع بالدليل موضوع البحث إلى ما تقرر عند العلماء الراسخين بعد أن حصل الانحراف والزيغ في أخذه وفهمه. ولنضرب لهذا المعنى أمثلة بمسائل يتضح بها المقصود:

المطلب الأول: فهم القرآن الكريم على التوسط

يحتاج المتفهم للقرآن الكريم إلى جملة من الوسائل يسترشد بها في ذلك، منها معرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وعلم القرآن وعلم الأصول، وعلم اللغة العربية.

١- وربما كان الدافع إلى ذلك الهوى والابتداع وهو شرها جميعا.

٢- كضوابط المصلحة للشيخ البوطي، وكيف تتعامل مع السنة للشيخ القرضاوي، ومثل هذا ضوابط الضرورة في نظرية الضرورة الشرعية لمحمد جميل مبارك.

فإذا نظرنا في وسيلة العربية وعلومها مثلا: وهي أداة توارد النقل من الأئمة على وجوب معرفتها «لأنها من الدين حيث إن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهمان إلا بالعربية وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[1]. وفي هذا المعنى قال مالك رحمه الله: «لو صرت من الفهم في غاية، ومن العلم في نهاية، فإن ذلك يرجع إلى أصلين كتاب الله العزيز وسنة رسول الله ﷺ، ولا سبيل إليهما وإلى الرسوخ فيهما إلا بمعرفة اللسان العربي؛ ذلك أن اللسان العربي به أنزل الله كتابه، ونهج لعباده أحكامه، فهو أصل الدين وفرع الشريعة، فمن الحق الواجب المهم اللازم للمؤمن أن يقدم في تعلمه اللسان العربي، فلو أن الرجل يكون عالما بسائر العلوم جاهلا به لكان كالساري وليس له ضياء»[2].

وجاء في الصاحبي تحت باب القول في حاجة أهل الفقه والفتيا إلى معرفة العربية: «إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب حتى لا غناء بأحد منهم عنه»[3]. وأكد هذا المعنى الإمام الشاطبي فقال: «إن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن الأعجمية... وإن القرآن نزل بلسان العرب على جملة فطلب فهمه إنما يكون من هذه الطريق خاصة»[4].

فإذا تأملت حال الناس في تفهمهم للقرآن وتفسيرهم له على هذه الوسيلة وجدتهم طرفين ووسطا، وهذا ما نص عليه الشاطبي وعقد له المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة فقال: «ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال وعليه أكثر السلف المتقدمين، بل ذلك شأنهم وبه كانوا أفقه

١- الإعراب وأثره في ضبط المعنى.. دراسة نحوية قرآنية، د.منيرة بنت سليمان العلولا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط ١٩٩٣م، ص ١٥٧.

٢- انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك، شمس الدين الراعي الأندلسي، ت:محمد أبو الأجفان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط الأولى ١٩٨١م: ص ٥١ ، ٥٢.

٣- الصاحبي، لابن فارس، ت: السيد أحمد صقر، ط فيصل عيسى البابي الحلبي، (د.ت): ص ٥٠.

٤- الموافقات: ٤٩/٢.

الناس فيه، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه. وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال: إما على الإفراط، وإما على التفريط، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم، فالذين أخذوه على التفريط قصروا في فهم اللسان الذي جاء به، وهو العربية فما قاموا في تفهم معانيه ولا قعدوا، ولا إشكال في اطراح التعويل على هؤلاء، والذين أخذوه على الإفراط أيضا قصروا في فهم معانيه من جهة أخرى»[1]، ومراده بالجهة الأخرى أنهم أفرطوا في جلب مباحث اللغة حوله زيادة عما يقصده العرب في مخاطبتهم مما لم ينظر بمثله السلف فيه.

ومن الأمثلة التي أوردها الشاطبي للتقصير في فهم اللسان وتفسير القرآن على تأويلات لا تعقل ولا يعرفها العربي: دعوى جواز نكاح الرجل تسع نسوة حرائر استدلالا بقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ (النساء: ٣) إذ لا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع، ومثل هذا أيضا: من يرى شحم الخنزير وجلده حلالا؛ لأن الله تعالى قال: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ﴾ (المائدة: ٣) مع أن لفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس[2].

ومن هذا القبيل: تفسيرات الباطنية فإنها لا تصح على مقتضى الظاهر المقرر في اللسان العربي، كما أنها لا يشهد لها النص أو شاهد في محل آخر؛ فصارت دعاوى مجردة غير مقبولة؛ وذلك كتفسيرهم الغسل بتجديد العهد على من فعل ذلك، و«الكعبة» بالنبي، والطواف سبعا بأنه الطواف بمحمد عليه الصلاة والسلام إلى تمام الأئمة السبعة، إلى سائر ما نقل من خباطهم الذي هو عين الخبال وضحكة السامع، نعوذ بالله من الخذلان[3].

وإذا كان التفريط في مثل هذا واضحا بيِّنًا، فإن السؤال يتوجه عن بيان

١– الموافقات: ٣/ ٣٠٦.

٢– الموافقات: ٣/ ٢٩٤.

٣– نفسه: ٣/ ٢٩٤– ٢٩٦.

ما نحتاج إليه من مباحث العربية مما لا نحتاجه كي لا نقع في دائرة الإفراط، وهنا يسعفنا الشاطبي بضابط المسألة: خدمة المعنى المراد -من النص- من عدمه؛ إذ كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة بل التفقه في المعبر عنه والمراد به[1] .

ومما يتصل بهذه المسألة وينبني عليها: مما من شأنه أن يحقق التوسط في فهم القرآن الكريم، ما كان قرره قيل هذا من أن «العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع، وأن إهمالها إسراف أيضا»[2]، فهذه القاعدة كما هو ظاهر منها تلزم المكلف تجنب الجمود على المنقولات دون إمعان النظر في معانيها، كما توجب أيضا عدم تجاوز الألفاظ ومدلولاتها اللغوية المتبادرة؛ بحيث يصل الأمر إلى حد إهمالها. فالمطلوب في «الفهم الوسطي» لمدلولات النصوص بناء على هذا التقرير أمران: الأول: اعتبار المباني، والثاني: اعتبار المعاني، بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر، ولا يؤدي اعتبار أي من الطرفين إلى إهمال الآخر. وهذا ما قرره في موضع آخر؛ حيث قال في وجوب اعتبار كلا الأمرين وإعمالهما في فهم النص: «أن يقال باعتبار الأمرين جميعا على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس -أي النص بالمعنى- لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين»[3]. ولاحظ قوله: «وهو الذي أمَّه أكثر العلماء الراسخين»، ففيه إشارة إلى أنه المنهج السديد في فهم النص والوقوف على الحكم.

ومن الأدلة التي ساقها لتقرير هذا المنهج الوسطي، قوله في وجوب اعتبار الألفاظ ومدلولاتها اللغوية بحسب أصلها الوضعي: «إن المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل، فقد علمنا أن

١- الموافقات: ٣/٣٠٧ ، ٣٠٨.

٢- نفسه: ٣/١١٦.

٣- نفسه: ٢/٢٩٨.

حد الزنى مثلا لمعنى الزجر بكونه في المحصن الرجم دون ضرب العنق، أو الجلد إلى الموت أو إلى عدد معلوم، أو السجن أو الصوم أو بذل مال الكفرات، وفي غير المحصن جلد مائة وتغريب عام، دون الرجم أو القتل أو زيادة عدد الجلد على المئة، أو نقصانه عنها إلى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل، هذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على الخصوص دون غيره، وإذا لم نعقل ذلك، -ولا يمكن ذلك للعقول- دل على أن فيما حد من ذلك مصلحة لا نعلمها، وهكذا يجري الحكم قي سائر ما يعقل معناه» [1].

ومن الأدلة على وجوب اعتبار المعاني دون الوقوف عند ظواهر الألفاظ، دليل الاستقراء، كما يبين ذلك الإمام الشاطبي رحمه الله من خلال تصفح نصوص كثيرة تفيد معانيَ أخرى غير الذي تفيده ألفاظها، وذلك مثل «اكلفوا من الأعمال ما لكم به طاقة» [2] فإن مقصوده الرفق بالمكلف خشية العنت أو الانقطاع عن العبادة، أو ترك الدوام على التوجه لله.

وقوله تعالى: ﴿ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ (الجمعة: ٩)، فإن مقصده الحفاظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط بها، لا الأمر بالسعي إليها فقط... وغيرها من الأمثلة والنماذج التي لا تحصى في هذا الباب. وهكذا يتقرر بالدليل أن منهج الفهم الصحيح للنص الشرعي يجب أن يراعى الأمرين معا: ظواهر الألفاظ ومدلولاتها في اللغة من جهة، ومعانيها وعللها التي سيقت لها من جهة ثانية، ومن دون ذلك يقع الإفراط والتفريط، وهو ما عبر عنه الإمام ابن القيم رحمه الله بقوله: «وأصحاب الرأي والقياس حملوا معاني النصوص فوق ما حملها الشارع، وأصحاب الألفاظ والظواهر

١- الموافقات: ١٤٦/٢.

٢- جزء من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: «إياكم والوصال. قالوا: فإنك تواصل يا رسول الله، قال: إنكم لستم في ذلك مثلي، إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني، فاكلفوا من الأعمال ما تطيقون». البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب التنكيل لمن أكثر الوصال: حديث رقم ١٨٦٥. ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم: حديث رقم ١١٠٣.

قصروا بمعانيها عن مراده»[1]. وقال أيضا: «المقصود أن الواجب فيما علق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يتجاوز بالألفاظ ومعانيها، ولا يقصر بها، ويعطي اللفظ حقه والمعنى حقه»[2].

المطلب الثاني: فهم السنة المطهرة على التوسط

أجمع المسلمون أن من استبانت له سنة رسول الله ﷺ فليس له أن يدعها لقول أحد[3] ولهذا تواتر النقل عن الأئمة جميعا قولهم: إذا صح الحديث فهو مذهبي أو ما هو معنى هذه العبارة، ولأجل ذلك كانت عناية العلماء بها متعددة الأوجه كل حسب اختصاصه، وقد كان من عناية الأصوليين بالسنة أن ميزوا ما هو للتشريع منها مما ليس كذلك، بناء على أن الرسول ﷺ كانت له صفات وأحوال باعثة على أقوال وأفعال تصدر منه، وهو موقف وسط يتوخى الحقيقة ويراعي الواقع الذي مثله السلف وفي مقدمتهم صحابة رسول الله ﷺ، إذ كانوا يسألونه أحيانا عما صدر عنه أهو وحي وأمر فلا محيد عنه، أم هو مشورة وإرشاد.. كما في غزوة بدر لما نزل عند أدنى ماء من بدر فقال له الحباب بن المنذر: يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلا أنزلكه الله، فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة... إلخ[4]. وكما في قصة بريرة لما أعتقها أهلها فطلقت نفسها من زوجها وكان شديد المحبة لها وكانت شديدة الكراهية له، فكلمها رسول الله أن تراجعه فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ قال: لا، لكني أشفع، فأبت أن تراجعه[5]. وأمثلة هذا كثيرة.

غير أن هذا الموقف المتفق مع هدى السلف في فهمهم للسنة، وتمييزهم

١- إعلام الموقعين: ١/٢٢٢.

٢- نفسه: ١/٢٢٥.

٣- كما هي عبارة الشافعي انظر: إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار، للفلاني: ص ٥٨.

٤- أحكام القرآن لابن العربي: ١/٢٩٩. وانظر: سيرة ابن هشام: ٢/٢٠٢.

٥- سنن الدارمي، كتاب الطلاق، باب في تخيير الأَمَة تكون تحت العبد، حديث رقم ٢٢٩٢.

بين ما ورد منها للتشريع فيكلف الناس اتباعه والعمل به، وما ليس من باب التشريع والتكليف، بإزائه صنفان من الناس: صنف يرى أن السنة كلها للتشريع، فهو يقف متأسيا ومتعبدا بكل ما جاء فيها، وربما وقف منكرا على من خالف أي شيء ورد فيها حتى ما صدر بالجبلة. وصنف آخر وقف على حديث مسلم: «أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون[1] فقال: لو لم تفعلوا لصلح، قال: فخرج شيصا (أي رديئا)، فمر بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا. قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم»[2]. فأخذ قوله: «أنتم أعلم بأمر دنياكم» تكأة وأخرج قسما كبيرا من أن يهتدي بالسنة، أو تكون لها فيه دخل وتوجيه، وهو ما كان راجعا لمعايش الحياة[3].

والحقيقة أن الفريق الأول غالى في السنة؛ إذ عد كل ما صدر أو روي عن النبي ﷺ تشريعا، كما أن الفريق الثاني قصر بها وفرط في جزء كبير أن يكون للسنة عليه سلطان، ولبيان هذا الانحراف -إفراطا وتفريطا- لا بأس أن نورد جملا مما ذكره أهل العلم في فهومهم ومواقفهم لما وردت به السنة: قال الإمام القرافي في الفرق السادس والثلاثين الذي عقده للفرق بين قاعدة تصرفه ﷺ بالقضاء وقاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وقاعدة تصرفه بالإمامة: «اعلم أن رسول الله ﷺ هو الإمام الأعظم والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلم؛ فهو إمام الأئمة وقاضي القضاة وعالم العلماء، فما من منصب ديني إلا وهو متصف به في أعلى رتبته، غير أن غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ؛ لأن وصف الرسالة غالب عليه ثم تقع تصرفاته: منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعا، ومنها ما يجمع الناس أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف فيه لتردده بين

١- أي يؤبرون النخل، وهو جعل الذكور في الإناث.

٢- مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي: ١٨٣٥/٤، حديث رقم ٢٣٦٣.

٣- ومثل هذا قديما: محاولات إخراج خبر الآحاد أن يفيد حكما أو يثبت به شرع، وقد قيض الله الإمام الشافعي للذب عن السنة فأبطل تلك المحاولات في مهدها رحمة الله عليه.

رتبتين فصاعدا، فمنهم من يغلب عليه رتبة ومنهم من يغلب عليه أخرى، ثم تصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة، فكل ما قاله ﷺ أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكما عاما على الثقلين إلى يوم القيامة، فإن كان مأمورا أقدم عليه كل أحد بنفسه، وكذلك المباح، وإن كان منهيا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه، وكل ما تصرف فيه عليه السلام بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام اقتداء به عليه السلام، ولأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك، وما تصرف فيه ﷺ بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداء به ﷺ، ولأن السبب الذي لأجله تصرف فيه ﷺ بوصف القضاء يقتضي ذلك...»[1]، ثم شرع في ضرب الأمثلة التي تتخرج على هذه الفروق.

وقد بنى الشيخ ابن عاشور على ما ذكره القرافي، فعد من أحوال رسول اللّه ﷺ التي يصدر عنها قول أو فعل اثني عشر حالا هي: (التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمامة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد)[2].

ومما جاء في الحال الأخيرة قوله: «وأما حال التجرد عن الإرشاد فذلك ما يتعلق بغير ما فيه التشريع والتدين وتهذيب النفوس وانتظام الجماعة، ولكنه أمر يرجع إلى العمل في الجبلة وفي دواعي الحياة المادية، وأمره لا يشتبه؛ فإن رسول اللّه ﷺ يعمل في شؤونه البيتية ومعاشه الحيوي أعمالا لا قصد منها إلى التشريع ولا طلب متابعة. وقد تقرر في أصول الفقه أن ما كان جبليا من أفعال رسول اللّه ﷺ لا يكون موضوعا لمطالبة الأمة بفعل مثله[3]، بل لكل أحد أن يسلك ما يليق بحاله.. وهذا كصفات الطعام

١- الفروق: ١/٢٠٥ ، ٢٠٦.

٢- مقاصد الشريعة الإسلامية: ص ٣٠

٣- انظر: أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية: ١/٢١٩.

واللباس والاضطجاع والمشي والركوب ونحو ذلك»[1].

والإمام الدهلوي أيضا ممن ميّز بين ما هو للتشريع من السنة وما ليس يراد به ذلك فقال: «اعلم أن ما روي عن النبي ﷺ ودوِّن في كتب الحديث على قسمين:

أحدهما: ما سبيله سبيل تبليغ الرسالة... وثانيهما: ما ليس من باب تبليغ الرسالة... فمنه الطب.. ومنه: باب قوله ﷺ: «عليكم بالأدهم الأقرح»[2]، ومستنده التجربة، ومنه: ما فعله ﷺ على سبيل العادة دون العبادة، وبحسب الاتفاق دون قصد. ومنه: ما ذكره كما كان يذكر قومه، كحديث أم زرع[3]... ومنه: حكم وقضاء خاص، وإنما كان يتبع فيه البينات والأيمان»[4].

وأما الاقتصار بالتشريع في السنة على الجانب العبادي وحذف المعاملات منها، فيكفي في رده أن كتب السنة مشحونة بأحاديث في البيوع وما شاكلها من العقود، وفي الزواج والطلاق والجرائم والعقوبات، والسلم والحرب... إلخ من شؤون الحياة وقضاياها، بل إن هذا القسم هو ما يمثل ثلاثة أرباع السنة. وأما قوله في الحديث: «أنتم أعلم بأمور ديناكم» فمعناه كما حقق ذلك الشيخ القرضاوي أن «الحديث برواياته يدل على أن النبي ﷺ أبدى لهم رأيا ظنيا في أمر من أمور المعيشة، ولم يكن له به خبرة، فقد كان من أهل مكة الذين لم يمارسوا الزرع والغرس، لأنهم يسكنون بواد غير ذي زرع، وظنه أصحابه دينا يتبع، وشرعا يطاع، فكان ما كان من عدم

١- مقاصد الشريعة: ص٣٧.

٢- الترمذي في الجامع الصحيح، أبواب الجهاد، باب ما جاء ما يستحب من الخيل: برقم ١٦٩٦. وقال: حسن غريب صحيح. وابن ماجه في سننه، كتاب الجهاد، باب ارتباط الخيل في سبيل الله: برقم (٢٧٨٩). والأدهم من الخيل: الذي يشتد سواده (مختار الصحاح: مادة دهم ٨٩/١)، والأقرح: الذي في جبهته قرحة وهي بياض يسير دون الغرة.

٣- انظره في البخاري، كتاب النكاح، باب حسن المعاشرة مع الأهل: حديث رقم ٤٨٩٣.

٤- حجة الله البالغة: ١٢٨/١، ١٢٩، نشر دار التراث بالقاهرة.

بلوغ الثمر غايته، فبين لهم ﷺ أن ما قاله لهم لم يكن إلا ظنا في شأن غير ديني، وإنما هو أمر «فني» بحت، هم أخبر به وأدرى، ولهذا قال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»، فما كان من هذا القبيل مما يرجع إلى الخبرة العادية من أمر الدنيا من زراعة وصناعة وطب ونحوها من النواحي الفنية، فليس من السنة التشريعية التي يجب اتباعها»[١].

وبناء على هذا ترى أن التوسط في فهم السنة يقتضي تمييز ما ورد فيها للتبليغ والتشريع عما لا يراد به ذلك، كما يقتضي قصر «أنتم أعلم بأمر دنياكم» على ما كان راجعا للخبرة البشرية من قضايا الحياة لأن هذا التفسير هو الذي يتفق مع ما ورد الحديث في شأنه، ولا شك أن الظروف والملابسات والقرائن والسياق هي محددات وموجهات للفهم الصحيح.

١- الجانب التشريعي في السنة النبوية، من البحوث المقدمة لندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء الحضارة لمؤسسة آل البيت، عمان ١٩٨٩م، نسخة خاصة.

المبحث الثالث: أدلة بنيت أساسا على التوسط

إذا كانت «الوسطية» في المبحثين السابقين قد لوحظت في مرتبة تالية أي بعد الانتهاء من التأصيل، فإن هذا المبحث جاء ليكشف عن مراعاتها في عملية التأصيل ذاتها. فقد رجع الفقهاء إلى«الوسطية» واعتمدوها في بعض ما وصلوا إليه من أدلة إجمالية، مقررين بذلك ما لها من سلطان في توجيه الفكر الأصولي وتأسيسه، وإذا كان الاستقصاء ليس من غرضنا – كما جرينا عليه من قبل– فإنا نجتزىء بمطالب يتضح بها المقصود:

المطلب الأول: مراعاة الخلاف

يرتد «مراعاة الخلاف»[1] في جوهره إلى ما جاء في المعيار عن ابن العربي رحمه الله قوله: «القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكلية، بل يجب العطف عليه بحسب مرتبته، لقوله عليه السلام: «الولد للفراش وللعاهر الحجر، واحتجبي منه يا سودة»[2]. قال: «وهذا هو مستند مالك فيما كره أكله، فإنه حكم بالتحليل لظهور الدليل وإعطاء المعارض أثره» [3]. والحديث الذي ساقه في هذا النص للاستدلال على حجية مراعاة الخلاف له سبب ورود يوضحه، وهو كما أخرجه أهل الصحاح والسنن: أن سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة اختصما في ابن وليدة زمعة، سعد يدعي أنه ابن أخيه عتبة، وعبد بن زمعة يدعي أنه أخوه لأنه من أَمَة أبيه، فقضى بينهما

١– اختلف العلماء في اعتباره أصلا، وإنا نجري هنا على عده من الأصول تبعا لكثير من العلماء كابن العربي والشاطبي وابن السكي وغيرهم، وفي أثناء هذا المبحث ترى أقاويلهم الدالة على ذلك والذي يعنيني هو استحضار الوسطية في القول به. انظر: المعيارللونشريسي: ٣٦/١٢. وإيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك: ص ١١٦.

٢– البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الحدود، باب الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات: ٢٠٥/٨. ومسلم في الجامع الصحيح، كتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقي الشبهات: ١٠٨٠/٢. وأخرجه أيضا أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب الولد للفراش: ٢٨٢/٢. والنسائي في سننه، كتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش إذا لم ينفه صاحب الحق، ١٤٨/٦. وابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب الولد للفرش وللعاهر الحجر، ٦٤٦/١.

٣– المعيار: ٣٦/١٢ ، ٣٧.

رسول الله ﷺ بما ذكر سابقا، وقال: «هو لك يا عبد بن زمعة واحتجبي منه يا سودة». فألحق الولد بصاحب الفراش -زمعة- وأمر سودة بنت زمعة بالاحتجاب لما رأى من شبهه بعتبة، فجعل له حكما بين حكمين. قال ابن دقيق العيد في التعليق على هذا الحديث: وقد استدل به بعض المالكية على قاعدة من قواعدهم، وأصل من أصول المذهب، وهو الحكم بين الحكمين، وذلك أن يأخذ مشابهة من أصول متعددة فيعطي أحكاما مختلفة ولا يمحض لأحد الأصول: وبيانه من الحديث: أن الفراش مقتض إلحاقه بزمعة والشبه البين مقتض إلحاقه بعتبة، فأعطى النسب بمقتضى الفراش وألحق بزمعة، وروعي أمر الشبه بأمر سودة بالاحتجاب منه، فأعطى الفرع حكما بين حكمين، ولم يمحض أمر الفراش فتثبت المحرمية بينه وبين سودة ولا روعي أمر الشبه مطلقا فيلحق بعتبة»[1].

وعلى هذا الأساس عرف الشاطبي مراعاة الخلاف بأنه: «إعطاء كل واحد منهما -أي من الدليلين المتعارضين- ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه»[2] كما عرفه الشيخ ابن عرفة بقريب من هذا فقال: هو «إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر»[3]، وقد مثلوا له: بأن مالكا رحمه الله استدل بدليل يقتضي فسخ نكاح الشغار فدليله هذا يدل على الفسخ (المدلول) ،ولزوم المدلول وما ينتج عن القول به: هو نفي التوارث بين الزوجين المتزوجين بالشغار. لكن مالكا رحمه الله أهمل هذا اللازم وعمل بلازم مدلول المخالف الذي يقتضي عدم فسخ نكاح الشغار إذا وقع[4].

وهكذا ترى أن الفقيه قد ينزل عن بعض متطلبات رأيه ومقتضياته إلى بعض ما يقتضيه رأي المخالف، فلا يتمحض الحكم لأحد الرأيين أو الدليلين المتنازع فيهما، وهذا معنى ابتناء مراعاة الخلاف على التوسط والاعتدال،

١- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ٤/٧٠.

٢- الموافقات: ٤/١٠٩.

٣- شرح حدود ابن عرفة للرصاع: ١/٢٦٣، ٢٦٤.

٤- المعيار للونشريسي: ٦/٣٧٨.

وهو ما عبر عنه بالحكم بين الحكمين، أو دوران الفرع بين أصلين؛ ذلك أن الفقيه إذا دار الفرع عنده بين حكمين فألحقه بأحدهما فقد أبطل شبهه بالثاني من كل وجه، فإذا ألحقه بهما جميعا ولو من وجه كان ذلك أولى من إلغاء أحدهما، وهو ما يعني عدم الميل والانحراف إلى أصل أو دليل أو رأي وترك الآخر المقابل بالكلية. بل إذا ترجح عنده رأي قدمه وعطف على المرجوح بحسب مرتبته كما قال ابن العربي فيما نقلناه عنه سابقا.

وقد شرح الإمام الزركشي وجهة النظر هذه القائمة على التوسط ملاحظا في ذلك خلاف علماء الأصول في مسألة «هل كل مجتهد مصيب؟» فقال: «يستحب الخروج منه -أي الخلاف- باجتناب ما اختلف في تحريمه وفعل ما اختلف في وجوبه، إن قلنا كل مجتهد مصيب لجواز أن يكون هو المصيب. وكذا إن قلنا إن المصيب واحد لأن المجتهد إذا كان يجوز خلاف ما غلب على ظنه ونظر في متمسك مخالفه، فرأى له موقعا، فينبغي أن يراعيه على وجه...» [1].

وقد استشكل جماعة من أشياخ المالكية العمل بمراعاة الخلاف، ووجهوا له جملة من الانتقادات[2]. الأقرب منها إلى ما نحن بصدد تقريره قولهم: «كيف يترك العالم مذهبه الصحيح عنده، ويفتي بمذهب غيره المضاد لمذهبه. هذا لايسوغ له إلا عند الترجيح وخوف فوات النازلة فيسوغ له التقليد ويسقط عنه التكليف في تلك الحادثة؟!»[3]. والجواب كما ذكره غير واحد من العلماء: أن الخلاف إنما يراعي إذا كان مأخذه قويا؛ بأن تكافأت الأدلة أو قاربت من ذلك، أما ما ضعف مدركه ودليله فإنه لا يعتد به، وهذا جريا على قاعدة التوسط دائما -كما مر بيانه في اعتبار الأدلة-: «فمن قوى مدركه اعتد بخلافه وإن كانت مرتبته في الاجتهاد دون مرتبة مخالفه،

١- المنثور في القواعد: ٢/١٢٧ ، ١٢٨.

٢- انظر الموافقات للشاطبي.

٣- المعيار: ١٢/٣٦، والعبارة لعياض رحمه الله.

ومن ضعف مدركه لم يعتد بخلافه، وإن كانت مرتبته أرفع» [1].

كما أن الفقيه الذي يراعي الخلاف لا يفتي بمذهب مخالفه بالكلية، بل بوجه منه فقط -كما تقدم قريبا- وعدوله عن الراجح إلى هذا الوجه بما أسميناه بالتوسط يفسر لنا سببه الإمام ابن السبكي عند بيانه لمعنى «قوة المدرك» في الخلاف المراعى فيقول: «ما يوجب وقوف الذهن عندها -(القوة)- وتعلق ذي الفطنة بسبيلها لإنهاض الحجة بها، فإن الحجة لو انتهضت لما كنا مخالفين لها» [2]. وهو ما يعني أن المجتهد إذا لحظ في أدلة المخالف ما يثير في النفس الاحتمالات والتردد في الحكم راعى خلافه، وليس ذلك بإطلاق كما هو وارد في الإشكال المتقدم.

هذا وقد ذكروا لمراعاة الخلاف شروطا للعمل به[3]. أغنى عن إيرادها وضوح المعنى الذي عقدنا هذا المطلب لبيانه، ويتأكد ذلك بإيراد هذا المثال:

أوجب الشافعية قراءة البسملة في الصلاة، ورأى مالك رحمه الله وتبعه في ذلك كثير من المالكية أنها مكروهة[4]، وقد استدل الفريقان بأدلة صحيحة ثابتة متكافئة أو قريبة من ذلك:

■ فمما احتج به المالكية على رأيهم هذا:

- إجماع أهل المدينة، فإن الصلاة تقام بينهم من عهده ﷺ إلى زمن مالك ولم يكونوا يفعلونها، فنقلهم لذلك بالفعل كنقلهم له بالقول، فيحصل العلم.

- وحديث أنس في الصحيحين قال: «صليت خلف رسول الله ﷺ

١- الأشباه والنظائر لابن السبكي: ١/١١٢.

٢- المصدر نفسه: ١/١١١.

٣- انظر مثلا: المنثور للزركشي: ٢/١٢٨-١٣٧.

٤- الذخيرة للقرافي، ت: بوخبزة،ط دارالغرب الإسلامي ١٩٩٤م، ٢/١٧٦ ، ١٧٧.

وأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم أجمعين، فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول القراءة ولا في آخرها»[1].

■ ومن أدلة الشافعية:

– إجماع الصحابة على كتابتها في المصحف، مع العلم أنهم ما كانوا يكتبون فيه إلا ما هو منه، فدل ذلك على أنها من القرآن.

– وبما رواه النسائي عن نعيم المجمر قال: «صليت وراء أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم بأم القرآن، وذكر الحديث. وقال: والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ»[2].

– وبما رواه الترمذي عن ابن عباس قال: «كان النبي ﷺ يفتتح صلاته ببسم الله الرحمن الرحيم»[3].

ولما كانت هذه الأدلة وغيرها كثير مما لم نورده متكافئة من حيث النقل والنظر أو قريبة من ذلك، وجب رعي الخلاف؛ لأن الأمر دائر بين الوجوب والكراهة ولهذا كان المازري رحمه الله يقرأ بها في الصلاة ولما سئل عن ذلك أجاب قائلا: «قول واحد في مذهب الشافعي أن من لم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم بطلت صلاته، فأنا أفعل ما لا تبطل به صلاتي في مذهب إمامي وتبطل بتركه في مذهب غيره لكي أخرج من الخلاف»[4]. وهكذا يجمع المالكي بين الرأيين.

١– البخاري مع الفتح: ٢/٢٢٦. ومسلم بشرح النووي: ٤/١١٠، ١١١.

٢– سنن النسائي، كتاب الافتتاح، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم، ٢/١٣٤.

٣– الترمذي الجامع الصحيح بعارضة الأحوذي، كتاب الصلاة، باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم: ٢/٤٤.

٤– قواعد الونشريسي في مذهب الإمام مالك، ت: محمد بن قويدر، ص ١٦.

المطلب الثاني: الاستحسان

وهو من أوضح الأدلة[1] وأبينها التي قام تأصيلها وتأسيسها انطلاقا من «الوسطية» وإن لم يصرح بذلك؛ فإن التعاريف التي ذكرت له شاهدة بانبنائه عليها فقد عرفه الشاطبي بأنه: «الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي»[2]، وعرفه أبو الحسن الكرخي بقوله: «هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر، لوجه أقوى يقتضي العدول»[3]. وقال ابن رشد في حقيقته: «الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أغلب من القياس هو أن يكون طرد القياس يؤدي إلى غلو في الحكم فيختص به ذلك الموضع»[4]، وقال أيضا: «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل»[5]، وبهذا المعنى عرفه القاضي ابن العربي فقال: «الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين... نكتته أن العموم إذا استمر والقياس إذا اطرد فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة تخصيص القياس ببعض العلة، ولا يرى الشافعي لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصا، ولم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة ولا رأى تخصيص العلة... »[6]. وقال عنه في موضع آخر بأنه: «إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته»[7].

١- اختلف العلماء في حقيقته، كما اختلفوا في كونه حجة أم لا. والذي يعنيني من ذلك هو ابتناؤه على «الوسطية» عند القائلين به كما سبق.

٢- الموافقات: ٤/١٤٨، ١٤٩.

٣- الإحكام للآمدي: ٤/١٣٧.

٤- نقله في الفكر السامي: ٢/٩٠.

٥- بداية المجتهد: ٢/١٨٨، طبعة المركز السعودي بالمغرب.

٦- أحكام القرآن، ابن العربي: ٢/٧٥٤ ، ٧٥٥.

٧- نقله عنه في الموافقات: ٤/١٦٠.

وهكذا ترى أن هذه التعاريف جميعا تتفق على معنى الاستحسان، وأنه يرجع إلى الاستثناء من القاعدة القياسية العامة، وذلك عندما يؤدي طرد القواعد وإعمال العموم في جميع الصور الداخلة تحتهما إلى معنى يعارض ما تقرر من الأدلة والقواعد الكلية.

إن الباعث على هذا الاستثناء هو الحد من «الغلو» الذي يؤدي إليه الإغراق في القاعدة، فيكون الخروج في خصوص الجزئية المستثناة أقرب إلى الشرع وأولى من مراعاة الاطراد، وأنت خبير أن هذا هو عين التوسط والاعتدال، ولهذا قال ابن رشد: «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل». والعارف بطبيعة الفقه الإسلامي وقواعده يدرك صحة هذا الاتجاه بما تقرر لدى الفقهاء قاطبة من أن ابتناء الأحكام على الظنون أصل أصيل في الدين، حتى قالوا: من القواعد عدم اطراد القواعد، بل جاء عن مالك: أن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة [1].

ومن أمثلة الاستحسان:

مشاركة الإخوة الأشقاء للإخوة لأم في المسألة الحمارية – أو المشتركة – فإن طرد القياس يؤدي إلى غلو في الحكم وهو حرمان الأشقاء كما قضى به سيدنا عمر رضي الله عنه أول مرة، مع أن الأم التي استحق بها الإخوة للأم شاركوهم فيها، وكونهم أبناء أبي الميت لا يزيدهم إلا قربا، لذلك ألغي هذا القياس لمعنى يؤثر في الحكم وشاركوهم في الثلث.

المطلب الثالث: سد الذرائع

الذرائع: جمع ذريعة، ولها في اللغة استعمالات متعددة، منها السبب والوسيلة إلى الشيء، ومنها الناقة التي يستتر بها رامي الصيد ليظفر بصيده عن قرب [2].

١– الاعتصام: ٢/١٣٨.

٢– لسان العرب، مادة ذرع: ٨/٩٦.

وفي الاصطلاح الشرعي: استعملت الذريعة بمعنيين عام وخاص: فهي بالمعنى العام: يراد بها كل ما يتخذ وسيلة لشيء آخر بصرف النظر عن كون الوسيلة أو المتوسل إليه، مقيدا بوصف الجواز أو المنع، فيتصور فيها بناء على هذا المعنى الصور الآتية: الانتقال من الجائز إلى مثله، والانتقال من المحظور إلى مثله، والانتقال من الجائز إلى المحظور، وبالعكس.

كما يتصور فيها الفتح والسد: فيقال: فتح الذرائع ومعناه: إجازة الوسائل المؤدية إلى كل خير وبر ومعروف، ويقال: سد الذرائع، ومعناه: منع الوسائل المؤدية إلى كل شر وفساد ومنكر[1]، وهذا المعنى هو الذي قصده القرافي بقوله: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، ويكره ويندب ويباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسلية الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج...» [2].

وقد قسم الشاطبي الذرائع إلى أربعة أقسام:

١- ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعا: كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه بلابد وشبه ذلك، وهذا النوع من الذرائع ممنوع، لأن توخي الفاعل لهذا الفعل مع العلم بما يترتب عليه من ضرر في حكم المقطوع به يكون من أحد أمرين: إما من تقصير في إدراك الأمور على وجهها وعدم اختبار مضارها، وذلك ممنوع وإما أنه قصد إلى الإضرار، وهو ممنوع أيضا.

٢- أن يكون الفعل مؤديا إلى المفسدة غالبا، كبيع السلاح في وقت الفتن أو من أهل الحرب، وبيع العنب للخمار، وما يغش به ممن شأنه الغش، ونحو ذلك مما يقع في غالب الظن أداؤه إلى المفسدة لا على سبيل القطع. وهذا النوع أيضا ممنوع؛ لأن الاحتياط يوجب الأخذ بغلبة الظن، ولأن الظن في الأحكام العملية يجري مجرى العلم فيجري هنا مجراه، ولأن إجازة هذا

١- سد الذرائع للبرهاني: ص ٦٩.

٢- شرح تنقيح الفصول: ص ٢٠٠.

القسم من الذرائع نوع من التعاون على الإثم والعدوان، وذلك لا يجوز، وإن كان المنع أخفض رتبة من القسم الأول.

٣- ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرا: كحفر بئر بموضع بحيث يغلب على الظن أن لا يقع فيه أحد، وبيع الأغذية التي من شأنها أن لا تضر أحدا غالبا، وما أشبه هذا. وهذا النوع من الذرائع باق على أصل الإذن والمشروعية، ما دام الفعل مأذونا فيه؛ لأن المصلحة -في العادة- عارية عن المفسد جملة، والشارع إنما اعتبر غلبة المصلحة ولم يعتبر ندرة المفسدة.

٤- أن يكون الفعل مؤديا إلى المفسدة كثيرا لا غالبا: بحيث إن هذه الكثرة لا تبلغ مبلغا يحمل العقل على ظن المفسدة فيه دائما، وذلك: كمسائل بيوع الآجال والبيوع الربوية.

وأما المعنى الخاص للذريعة، فهو عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، قويت التهمة في أدائه إلى فعل محظور أو هو الوسيلة التى ظاهرها الجواز إذا قويت التهمة في التطرق بها إلى ممنوع، وهذا معنى محل نظر واختلاف بين العلماء[١]. فتكون الذرائع بهذا المعنى مقصورة على الوسائل الجائزة المفضية في الغالب إلى المفاسد.

وإذا تبين معنى الذرائع من خلال ما سبق، فإن ابتناءها على التوسط والاعتدال يتجلى في النظر إلى نتائج الفعل وثمرته وأبعاده وعدم الوقوف مع ما تقرر فيها من الجواز، فأنت ترى أن الخوف من إفضاء الجائز إلى الممنوع وانحرافه عما قصد به من تحقيق مصالح شرعية إلى الوقوع في مفاسد ومناهي، هو الذي بعث على حسم مادة الفساد من أساسها بجعل الفعل الجائز -في مثل هذه الحالة- ممنوعا.

١- سد الذرائع: ص ٧٤. أثر الأدلة المختلف فيها: ص٥٧٢. الإمام مالك لأبي زهرة: ص ٣٥٥.



الفصل الثالث

معالم الاجتهاد الوسطي

تمهيد:

الاجتهاد في عرف الأصوليين: «استفراغ الجهد في درك الأحكام الشّرعية»[1]؛ إذ يقوم الفقيه الجامع لأهلية النّظر والاستنباط ببذل جهده وإفراغ طاقته لتحصيل الحكم الشّرعي؛ إمّا من النّص إن كانت المسألة من مشمولاته، أو باعتماد الأدلة الأخرى –غير النّص– إذا كانت المسألة خارجة عن دائرته ونطاقه. ومن هنا يمكن القول: إن الاجتهاد هو بمثابة الروح للشّريعة الإسلامية وهو منبع الحياة لفقهها، بما يتيحه لها من القدرة على أن تستجيب لجميع الاحتياجات التّشريعية في كلّ زمان ومكان؛ إذ «إنّ الحوادث والوقائع في العبادات والتّصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعا أيضا أنّه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضا، والنّصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار، حتّى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»[2]. وبعبارة ابن رشد فإن «الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية والنّصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهي بما يتناهى»[3].

وإذا كان الاجتهاد بهذه الأهميّة لاستمرارية هيمنة الشريعة على الحياة؛ فإن الدارس للفقه الإسلامي يقف حائرا كيف صدرت الدعوى بإغلاقه؟! بل وظلت تتردد إلى وقت قريب جدا! لا شكّ أنّ ذلك كان انحرافا وتفريطا جمدت به العقول، وقد آل الأمر إلى انقطاع الحياة أن تصطبغ بهدي الشّريعة، وجيء بقوانين الغرب وأفكاره ونظرياته لتملأ الفراغ.

واليوم والأمّة تحاول استعادة رشدها، تعلو صيحات كثيرة بضرورة فتح باب الاجتهاد، وهي دعوات صائبة تستحق التّشجيع والتنويه، لولا أن البعض

١– المنهاج للبيضاوي: ص ٧٢.

٢– الملل والنحل، الشهرستاني: ١/١٩٩.

٣– بداية المجتهد: ١/٢.

يدعو أن يفتح باب الاجتهاد أمام الجميع: المتخصصين الأَكْفَاء، والأدعياء المتطفلين سواء بسواء، استنادا إلى أن: ليس لأحد حق تفسير الدين وحده، وليس لأحد حق التحدث باسم الإسلام وباسم الشّريعة، وليس لأحد أن يدعي امتلاك الحقيقة، ولكل واحد حق فهم الدين وتفسيره، وذلك راجع إلى اقتناعاته وضميره.

وتفسير الدين يجب أن يخضع للتطورات ويواكب المستجدات، وحتى لا نكون (ماضويين) متحجرين عند القرن الأوّل الهجري أو عند القرون الأولى[1].

وليس عند هؤلاء منطقة أو موضع في الشّريعة غير قابل لإبداء الرأي وحرية الاجتهاد فيه: فلا فرق بين القطعي والظنّي، ولا بين النّص المحكم والظّاهر المؤول، ولا بين ما كان معقول المعنى وما كان غير معقوله... !.

إن مؤدى هذه الدعوى ومآلها اعتبار كل شخص مجتهدا ومصيبا، وحينها لا علينا أن نأخذ الدين عن الفلاسفة والأطباء أو عن المؤرخين والأدباء أو عن الإعلاميين ورجال السياسة!.

وهذه الدعوى تذكر بمسألة طال الجدل حولها قديما في الفكر الأصولي وهي «هل كل مجتهد مصيب»[2] مع فارق كبير ومهم؛ وهو أن التصويب المدعى اليوم هو لعموم النّاس العلماء منهم والدهماء، بينما في الجدل الأصولي القديم هو خاص بالأئمة المجتهدين. وإذا كان مقررا شرعا أنّه «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ

١- الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، حوار د. الريسوني مع الأستاذ محمد جمال باروت، دار الفكر، دمشق، طبعة معادة ٢٠٠٢م: ص ١٦، ١٧. وانظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي، ص ٩٥ فما بعدها.

٢- المستصفى:ص ٣٤٩.

فله أجر»[1] لم يبق ثمة شك في عدم ثبوت العصمة ولزومها لكل اجتهاد، وإن كان صادرا من أهله.

وترتكز الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد –فضلا عن كونه مشروعا وضروريا لاستمرارية استجابة الشريعة لمتطلبات الحياة– على وجوب تيسيره وعدم الغلو والمبالغة في الصّفات الواجب توافرها فيمن يتصدى لعملية الاجتهاد، فإذا كنا ننكر أن يلج الاجتهاد من ليس بأهل له، فإن الإنصاف يقتضينا ألا نبالغ في اشتراط ما لا تتوقف عليه حقيقة الاجتهاد بما يجعله منقطعا أو مستحيلا، وقديما أنكر النّاس على ابن تيمية والسّيوطي والشوكاني– عليهم رحمة الله– اجتهاداتهم، ولا ينكر اليوم عاقل دارس أنّه إذا لم يتأت الاجتهاد لمثل هؤلاء الأعلام فلمن إذن؟! وقد أجاد السّيوطي حين أجاب هؤلاء بـ«الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض»[2].

في ظل هذه الدعاوى من هذا الجانب أو ذاك، تأتي ضرورة البحث في «معالم الاجتهاد الوسطي» لتكون حلقة مهمة لا يكتمل بناء البحث إلا بها. وأقصد بها تلك المعالم التي تحد الاجتهاد، فتجعل منه اجتهادا منضبطا غير مائل إلى طرف من الأطراف؛ إلا إذا كان الميل راجحا لسبب اقتضاه أو مصلحة آنية استدعته.

١– البخاري في الجامع الصحيح،كتاب الاعتصام،باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ:٢٦٧٦/٦رقم ٦٩١٩. ومسلم في الجامع الصحيح،كتاب الأقضية،باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ:١٣٤٢/٣، رقم ١٧١٦.

٢– الرسالة مطبوعة، فقد حققها الشيخ خليل الميس،ونشرتها دار الكتب العلمية ببيروت سنة ١٩٨٣م.

يقتضي تحقيق «الاجتهاد» في واقع الحياة خبرة علمية متميزة، كما هو الشّأن في العلوم والمعارف الإنسانية الأخرى، وهو ما عرف في التراث الأصولي «بشروط الاجتهاد»، و لا يعرف في تاريخ الفقه الإسلامي قول أو رأي يخالف هذه الحقيقة؛ إذ غدت من البدهيات والمسلمات. ولكن نابتة في هذا الزمان أعيتها المعرفة بمواقع الاستنباط وآلته، فزعمت زورا وبهتانا أن «فهم الدين» ليس حكرا لأحد، ولست أريد مناقشة مثل هذه الأفهام لما فيها من التفريط البيّن الذي لا يخفى على العقلاء والدارسين، ومن جهة ثانية فإن عددا من العلماء قد تولّى ذلك وكفانا مؤنة الرد.

غير أنّه بإزاء هذه الدعوى، يلحظ المتمعن فيما ذكره علماء الأصول من شروط واجب توافرها لنيل الاجتهاد تفاوتا بيّنا؛ ربما أغرق أحيانا إلى حد يجعله غير ممكن الوقوع أو قريبا من ذلك. وهو ما حدا ببعض العلماء أن ينصّ على «درجة وسطى» ينبغي اعتبارها في ذلك لا غير، فهذا الإمام الجويني مثلا يقول عن شرط العربية: «.... ولا يشترط التعمق والتبحر فيها حتّى يصير الرجل علامة العرب، ولا يقع الاكتفاء بالاستطراف وتحصيل المبادئ والأطراف؛ بل القول الضابط في ذلك أن يحصل من اللّغة والعربية ما يترقى به عن رتبة المقلدين في معرفة الكتاب والسنّة، وهذا يستدعي منصبا وسطا في علم اللّغة العربية»[1].

وعلى هذا المهيع سار الغزالي في تفصيل العلوم اللازمة لتحصيل الاجتهاد، إذ كان ينص على ملحظ «التخفيف» بعد سوقه لكل علم منها، وذلك قوله مثلا: «... أمّا كتاب الله –عز و جل– فهو الأصل ولا بد من معرفته، ولنخفف عنه أمرين: أحدهما: أنّه لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما تتعلق به الأحكام منه، وهو مقدار خمسمائة آية. الثاني: لا يشترط حفظها عن ظهر قلبه بل أن يكون عالما بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية

١– الغياثي: ص ٢٥٦، ٢٥٧.

المحتاج إليها في وقت الحاجة... »[1].

وقال عن شرط المعرفة بمواقع الإجماع: «... والتخفيف في هذا الأصل أنّه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل كل مسألة يفتي فيها، فينبغي أن يعلم أن فتواه ليس مخالفا للإجماع...»[2]، وعن شرط العربية يقول: «... والتخفيف فيه أنّه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرّد، وأن يعرف جميع اللّغة ويتعمق في النّحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنّة، ويستولى به على مواقع الخطاب، ودرك حقائق المقاصد منه... »[3].

وقد كان الشّيخ الحجوي علامة المغرب في القرن الماضي – رحمه الله– دقيقا نبيها حين نصّ صراحة على أن المعتبر هذه «الدّرجة الوسطى» فقال في تعريف المجتهد: «هو البالغ الذكي النّفس... ذو الدّرجة الوسطى لغة وعربية وأصولا وبلاغة ومتعلق الأحكام من كتاب أو سنّة؛ أي: المتوسط في هذه العلوم بحيث يميز العبارة الصّحيحة من الفاسدة، والراجحة من المرجوحة، ليتأتى له الاستنباط المقصود من الاجتهاد»[4].

وإذا كان من عذر نتلمسه لأولئك الذين اشترطوا شروطا زائدة على هذه الدرجة الوسطى، كحفظ القرآن كله، أو العلم بالأسانيد الصحيحة، أو حفظ أربعمائة ألف حديث كما هو منقول عن الإمام أحمد[5] مثلا فنقول: إنّه محمول على الورع والتغليظ في الفتوى، وربما قيلت هذه الشّروط أو ذكرت في وقائع أعيان محتملة، فنقلت إلينا وتنوسي السياق الذي وردت فيه والمناسبات التي اقتضتها.

ويؤيد اعتبار «التوسط» في اشتراط صفات المجتهدين، قول كثير من علماء

١– المستصفى: ص ٣٤٢، ٣٤٣.

٢– المصدر السابق: ص ٣٤٣.

٣– نفسه: ص ٣٤٤.

٤– الفكر السامي: ٢/٤٣٥.

٥– نفسه: ٢/٤٣٦.

الأصول، بتجزؤ الاجتهاد: بمعنى تحصيل أهلية الاجتهاد في بعض المسائل أو الأبواب دون بعض[1]، لما في ذلك من تخفيف ظاهر، ومباينة للإفراط في اشتراط صفات أو علوم لا يحتاجها الناظر المجتهد في خصوص مسألة معينة لا يتوقف النّظر فيها على ذلك ولا يكون لها أدنى تعلق بها.

وبناء على هذا التوسط في صفات المجتهدين، رأى جماعة من أهل الأصول أنّه لا يلزم في المجتهد إذا كان ذا ملكة وقدرة على الاستنباط أن يكون مجتهدا في كل ما يتوقف عليه -بأن يتخذ لنفسه طريقا ومنهجا لا يشاركه فيه غيره- لاستيعاب المتقدمين لطرائق الاستنباط، ولهذا قال ابن المنير المالكي فيما نقله عنه السيوطي: «أتباع الأئمة الذين حازوا شروط الاجتهاد ملتزمون أن لا يحدثوا مذهبا؛ أما كونهم مجتهدين: فلأن الأوصاف قائمة بهم، وأما كونهم ملتزمين ألا يحدثوا مذهبا فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين، متعذر الوجود، لاستيعاب المتقدمين لسائر الأساليب»[2].

وقال أبو إسحاق الشّاطبي في هذا المعنى مستدلا ومبينا أنّ المجتهد إذا بنى اجتهاده على مقدمات مقلّد فيها أن ذلك لا يضره في كونه مجتهدا في عين مسألته، وأنّه لا يلزمه أن يكون مجتهدا في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة: «إن العلماء الذين بلغوا درجة الاجتهاد عند عامة النّاس كمالك والشّافعي وأبي حنيفة، كان لهم أتباع أخذوا عنهم وانتفعوا بهم، وصاروا في عداد أهل الاجتهاد، مع أنّهم عند النّاس مقلدون في الأصول لأئمتهم، ثم اجتهدوا بناء على مقدمات مقلد فيها، واعتبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم، وعمل على وفقها، مع مخالفتهم لأئمتهم وموافقتهم، فصار قول ابن القاسم، أو قول أشهب، أو غيرهما، معتبرا في الخلاف على إمامهم، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبي حنيفة، والمزني والبويطي

١- المستصفى: ص ٣٤٤، ٣٤٥.

٢- رسالة الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي: ص ١١٣.

مع الشّافعي»[1].

ونحن إذا تأملنا واقعنا المعيش وما درج عليه النّاس من التخصص في آحاد المسائل وجزئيات الفنون ثم تبريز كثير منهم في ذلك، أمكننا القول بصحة هذا الاتجاه والنّظر السديد فيه[2].

١- الموافقات: ٤/٨٢.

٢- بل قد لا يتأتى إلا هذا في بعض المعارف والمسائل لتعقد الحياة وتشابكها فماذا يضر من يجتهد في مسألة راجعة إلى الهندسة الوراثية مثلا ألا يكون ملما بما يجريه البنك أو المصرف من تعاملات ومضاربات! وقس على ذلك.

المبحث الثاني: تجنب مواقع الغلو وشواذ العلم

إذا كان النّهي عن الغلو في الدين قد ورد عاما، فإنّ مما يدخل تحته بلا ريب بل وفي المقام الأوّل من ذلك، الغلو في اجتهاد المجتهدين. وقد نصّ الإمام محمد الطّاهر ابن عاشور على هذا المعنى ووصفه بأنّه موقف عظيم، فقال في معرض التفريق بين سد الذريعة والغلو: «... ويجب على المستنبطين والمفتين أن يتجنبوا مواقع الغلو والتعمق في حمل الأمة على الشّريعة وما يسن لها من ذلك وهو موقف عظيم»[1]، ومثل لذلك بجملة من الأمثلة تدور بين مراتب الورع والوسوسة المذمومة، منها: تجنب السواك للصائم، وقول بعض المجتهدين ببطلان صلاة من مرَّ حمار بين يديه، ومنها: إثبات عمل شرعي بأشد مما أراده الشّارع كصوم المريض المتعب[2].

ولعل من هذا القبيل فتوى الفقيه الأندلسي يحيى بن يحيى اللّيثي للأمير الذي انتهك حرمة رمضان بوجوب صيام شهرين متتابعين، ولم يخبره بالتخيير في الكفّارة ظنا منه أن في ذلك تسهيلا عليه، فألزمه بحكم معين هو في الشريعة ليس كذلك.

وربما دخل في هذا المعنى: ما أفضى إليه كثرة التفريع وتوليد المسائل الفقهية من تفصيلات وتعقيدات طويلة هي في الشرع مسكوت عنها، أو أريد السكوت عنها رحمة من غير نسيان، فأوقع ذلك في الحرج والمشقة والغلو، ويكفي أن نعرف من ذلك أن التفقه بناء على هذه السبيل قد صار لفترة غير قصيرة «ألغازا» و«مطارحات» و«معضلات»!.

ومن أمثلة هذا المعنى أيضا: إلزام الرجال جميعا وفي كل بلاد الله حارها وباردها بتقصير الثوب إلى نصف الساقين بناء على الأحاديث الواردة في ذلك، مع أنّ الحكم جاء معللا بأن من لم يرد الخيلاء والكبر بإطالته ثوبه

١- مقاصد الشريعة: ص ١٩٩.

٢- نفسه: هـ رقم (٨).

فليس بواجب عليه ولا لازم في حقه تقصيره[1].

ومثل هذا: إلزام المسلمات بارتداء هيئة معينة لا يكون حجابهن صحيحا مقبولا شرعا إلا عليها، رغم أن النّصوص جاءت مطلقة عن هذه التقييدات التي تحددها طبيعة البلاد والزمان والأذواق، وعندما سألت المرأة رسول الله ﷺ ماذا يكفيها لصلاتها؟ أجابها بأنما يكفيها درع وخمار[2].

ومن هذه النماذج والمواقع الدالة على الغلو ما مثل به الشّيخ القرضاوي- حفظه الله- لاتجاه التشديد والتضييق في الاجتهاد بما أسماه «الظّاهرية الحديثة» فقال بعد بيان سماتها: «... ولهذا نجد هؤلاء يحرمون كل أنواع التصوير مثلا، حتى الفوتوغرافي والسينمائي والتلفزيوني، أخذا بظاهر الأحاديث التي وردت في لعن المصورين، وتكليفهم يوم القيامة أن ينفخوا فيها الروح، وإن لم يكن في هذا التصوير مضاهاة لخلق الله، الذي علل التحريم به في بعض الأحاديث، إذ هو خلق الله نفسه! ونجدهم أو نجد منهم من يحرمون «الذهب المحلق» على النّساء أخذا بظاهر أحاديث وردت لم تسلم من طعن... ونجد منهم من لا يرون زكاة في عروض التجارة وإن بلغت قيمتها الملايين لأنّهم لم يصح عندهم حديث خاص في وجوب زكاتها، غافلين عن النّصوص العامّة التي أوجبت في كل مال حقا أو زكاة... بل نجد من هؤلاء من يرى أن النّقود الشرعية هي الذّهب والفضة النى وردت فيها الأحاديث، فأمّا النّقود الورقية فلا تعتبر نقودا شرعية، وعلى هذا لا يجري فيها الربا، ولا تجب فيها الزّكاة!»[3].

ومن مواقع الغلو أيضا: إلزام النّاس برأي فقهي في مسألة ما تتعارض فيها الأنظار ويكون في ذلك الإلـزام تضييق عليهم، ومعلوم أن الخلاف فسحة في الحق ومهيع إلى الرفق.

١- انظر: فتح الباري: ٧/٢٨.

٢- سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب في كم تصلي المرأة: ١/١٧٣، حديث رقم ٦٤٠.

٣- الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط: ص ٩٤، ٩٥.

وكما يطلب من المجتهد ألا يتبع مواقع الغلو والتشديد ليحقق الاعتدال ويتحقق به؛ فإنّه مطالب أيضا ليتم له ذلك؛ أنّ يتجنب شواذ العلم، سواء في اجتهاده الإنشائي ابتداء، أو في اجتهاده الانتقائي الترجيحي؛ ذلك أن الإمامة في العلم لا تجتمع والأخذ بالشاذ من العلم، كما قال عبد الرحمن بن مهدي: « لا يكون إماما في العلم من أخذ بالشاذ من العلم، ولايكون إماما في العلم من روى عن كل أحد، ولا يكون إماما في العلم من روى كل ماسمع»[1]، ولما في الأخذ بالشاذ من خشية ذهاب الدين والوقوع في المفاسد والشرور؛ كما قد بين ذلك القاضي إسماعيل بن إسحاق للخليفة العباسي فيما رواه البيهقي عنه أنّه قال: «دخلت على المعتضد فرفع إليّ كتابا لأنظر فيه، وقد جمع الرخص من زلل العلماء وما احتج به كل منهم، فقلت: مصنف هذا زنديق، ثم قال: لم تصح هذه الأحاديث على ما رويت، ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح الغناء والمسكر، وما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه. فأمر المعتضد بإحراق ذلك الكتاب»[2].

فتأمل حال الدين إذا أخذ على مثل ما جاء في هذا المصنف كيف يصير! بل نص الإمام أحمد على فسق من يفعل ذلك فقال: «لو أن رجلا عمل بقول أهل الكوفة في النبيذ، وأهل المدينة في السماع، وأهل مكّة في المتعة كان فاسقا»[3]، وهذا المعنى شهير عند علماء السلف كقول الأوزاعي: «من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام»[4]. وعن ابن المبارك: «أخبرني المعتمر بن سليمان قال: رآني أبي وأنا أنشد الشّعر فقال لي: يا بني، لا تنشد الشّعر؟ فقلت له: يا أبت، كان الحسن ينشد، وكان ابن سيرين ينشد، فقال لي: أي

١- جامع بيان العلم: ٥٩/٢.

٢- إرشاد الفحول للشوكاني: ص ٤٥٣ ، ٤٥٤.

٣- نفسه.

٤- إرشاد الفحول: ص ٤٥٤.

بني، إن أخذت بشرٍّ ما في الحسن، وبشر ما في ابن سيرين اجتمع فيك الشر كله»[1].

وبناء على هذا المعنى: فإنّ الآراء الفقهية الشاذة – تحقيقا لاجتهاد وسطي– ينبغي ألا يؤخذ بها ولا يصح اعتمادها؛ لأنّ حقيقتها زلل ومخالفة للشّرع، وقد قرر الإمام الشاطبي هذا المعنى ثم بنى عليه أنّه «لا يصح اعتمادها خلافا في المسائل الشّرعية، لأنّها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد فهو لم يصادف فيها محلا، فصارت في نسبتها إلى الشّرع كأقوال غير المجتهد...»[2].

وإذ قد تقرر أن الأخذ بالشاذ من آراء الفقهاء مجانب للتوسط والاعتدال، فإن السؤال المتجه في هذا المقام هو: بماذا يعرف من الأقوال ما كان كذلك؟ لقد أورد هذا السؤال الإمام الشاطبي نفسه ثم أجاب عنه بأن ذلك من وظائف المجتهدين، بناء على أن المخالفة لأدلة الشّرع ليست على رتبة واحدة:

– فما كان مخالفا لدليل قطعي فلا شك في اطراحه وعدم الاعتداد به.

– أمّا ما كان مخالفا لدليل ظني فيحتاج إلى الموازنة بين الأدلة المعتمدة في ذلك بين الطرفين[3]، وواضح افتقار هذا العمل إلى تحصيل الاجتهاد.

ومن أمثلة هذا الشذوذ في عصرنا الحاضر: قول بعض العلماء بجواز الفائدة البنكية من مثل ٢ بالمئة و٥ بالمئة.. ما لم تبلغ الأضعاف المضاعفة[4]؛ لإجماع الفقهاء قاطبة أن كل زيادة نظير الأجل فهي ربا؛ ولأنّ النّص في

١– الموافقات: ١٢٢/٤.

٢– المصدر السّابق: ١٢٤/٤.

٣– نفسه: ١٢٥/٤.

٤– انظر مثلا: تحريم الربا نظام اقتصادي لأبي زهرة: ص ٥٤.

ذلك ورد قاطعا وهو قوله تعالى: ﴿...وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ ﴾(البقرة: ٢٧٩)؛ إذ مفهوم «رأس المال» واحد لا يتعدد، وهو معنى القطع فيه.

ومن ذلك إفتاء بعض العلماء بنصرة الكفار وإعانتهم على المسلمين بالعدد والعدة تحت مسوغات مختلفة في هذه السنين الأخيرة، ورغم وضوح النصوص في النهي عن الفرقة والتقاتل، وفي حرمة دم المسلم، وفي موالاة المؤمنين ومعاداة الكافرين. وقد اختلف العلماء في الاستعانة بالكافر أو المشرك في قتال الكفار ولكن أن يستعان به على قتال المسلمين فهذه مصيبة.

المبحث الثالث: الجمع بين الكليات والجزئيات

المعلم الثالث من معالم تحقيق اجتهاد قويم قائم على «الوسطية» يتمثل في الجمع بين كليات الشريعة وجزئياتها، بحيث لا يستغني المجتهد بالنّظر في الكليات عن الجزئيات، ولا بالجزئيات عن كلياتها؛ بل يعتبرهما جميعا عند النّظر والاستنباط. وقد نصّ الإمام الشاطبي –رحمه الله– في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الاجتهاد على أن التأهل للاجتهاد[1] وتوجه الخطاب به على المجتهد لا يتحقق إلا لمن اعتبر ذلك « بحيث لا يصده التبحر في الاستبصار بطرف عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر، فلا هو يجري على عموم واحد منهما دون أن يعرضه على الآخر، ثم يلتفت مع ذلك إلى تنزل ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين»[2].

ولأهمية هذا الجمع ومكانته، كان رحمه الله قد افتتح به المسألة الأولى من كتاب الأدلة، وقد علّق الشيخ دراز –رحمه الله– على ذلك قائلا: «هذه المسألة تعتبر أما لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد الشرعية، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للأحكام عن النظرين معا...»[3].

أمّا الأستاذ الريسوني فقد اعتبر هذا الضرب من الاجتهاد من ضروب الاجتهاد المقاصدي وقال عنه: إنّه «الاجتهاد الحق، وهذا هو الاجتهاد الأكمل: فكل مسألة تعرض يجب عرضها على الأدلة الجزئية، وعلى الأدلة الكلية، والمقاصد العامة للشريعة، والذي يقتصر في اجتهاده وفتواه على ما فهمه من دليل جزئي –(آية أو حديث أو قياس)– لا يقل اجتهاده قصورا واختلالا عمن ألمّ بشيء من مقاصد الشريعة في حفظها للمصالح

١– وإنّما لم ندرج هذا في المطلب الأوّل لكونه زائدا على مجرد تحصيل الشروط المفتقر إليها الاجتهاد، بل هو مرتبة عليا يترقى إليها طالب العلم كما بيّن الشاطبي نفسه في هذه المسألة.

٢– الموافقات: ١٦٨/٤.

٣– حاشية الشيخ دراز على الموافقات: ٣/٣ هـ رقم .

الضرورية والحاجية والتحسينية ودرئها للمفاسد... ثم أخذ يفتي ويحكم دون مراجعة ونظر في الأدلة الخاصة لكل مسألة وكل نازلة، فكلاهما قاصر مقصر عن درجة الاجتهاد الأمثل»[1].

وقد ختم الشاطبي تقريره لهذا المسلك الاجتهادي قائلا: «فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف، فإنّ فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ، وحقيقته نظر مطلق في مقاصد الشارع، وأن تتبع نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار»[2].

وهكذا يتجلى أنّ التوسط في الاجتهاد يقضي بضرورة الجمع بين الأدلة الكلية والأدلة الجزئية، وأن الانحراف والخلل إنّما يتأتى من جهة الاجتزاء بأحدهما، فيقع الإفراط أو التفريط، وهو الخلل الذي صاحب الفقه الإسلامي في فترات الضعف والانحطاط، وهو ما لاحظه المفكر حسن الترابي فتحدث عنه قائلا: «إنّ ضرورة التكامل والتوحيد في المنهج بين الإجمال والتفصيل تبدو حينما يرى المرء كيف أوغل التبعيضيون والفرعيون– يمدهم منهج تحليلي من أرسطو ومنهج وضعي تجريبي حديث–، حتّى أحالوا الدين إلى مثل جزئيات مركومة لا تكاد ترى فيها حكمة الشّرع، ولئن لم تضر كثيرا في عهود التسليم المطمئن؛ إلا أن تحرم المتدينين من أبعاد النيات الكبيرة، فإنّها في عهد الريب وزلزلة الإيمان تجعل المسلم أكثر تعرضا للفتنة، ثم إن المنهج التقطيعي يؤدي في الأحكام إلى نتائج خاطئة، ولربّما يتخذه ذو الهوى لتعطيل الدين مع التظاهر بالتزام حروفه، ولربّما يغتر به المتدين ويحسب أنّه يحسن صنعا، ولكنه إذ لا ينظم الفروع في نسق أوسع يفرّط بينما يتنطع، وتتجلى تلك الضرورة من الوجه الآخر، إذ نرى كيف أولع البعض بنظام الإسلام العام وبمقاصده، بينما فرّطوا في التزام الفروع

١– نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: ص ٣٤٣.

٢– الموافقات: ٣/١١.

الضابطة، وقلصوا الدين حتى ردّوه إلى شعارات عامة مثل «كرامة الإنسان» و«الشورى» و«الحرية» و«العدالة»، يضاهون بها كسب الفكر الإنساني الوضعي، ويطمسون معالم الإسلام التي تميّزه وفروعه التي تضبط تحقيق المقاصد وتضمنه فعلا»[1].

١- المنهجية الإسلامية (منهجية التّشريع الإسلامي): ٢/٢٨.



الفصل الرابع

أثر الوسطية في الخلاف والإفتاء

المبحث الأول: أثر التوسط في الخلاف الفقهي

اقتضت حكمة الله سبحانه أن تكون فروع الدين قابلة للأنظار ومجالا للظنون؛ فكان الخلاف بسبب ذلك حتما لازما، إذ وكما يقرر الإمام الشاطبي: «قد ثبت عند النظار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة. فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف فيها... »[1]. ولأنّ الشارع الحكيم لما أجاز للفقهاء أن يجتهدوا لم يلزمهم بألا يختلفوا، ومن ثم غدا مقررا عند الفقهاء قاطبة[2] شرعية الاختلاف، وتضافرت على ذلك الأدلة نقليها وعقليها.

غير أنّ المتأمل في مسيرة الفقه الإسلامي يتجلى له تباين واضح في مواقف الفقهاء وأتباع المذاهب من تلك الخلافات الفقهية، سواء من حيث الإقرار بها من عدمه أم من حيث الأخذ بها ومنهج التعامل معها بعد ذلك، وهي مواقف تدور بين الاقتصاد وطرفيه كما سنبين لاحقا. ولما كان واقع المسلمين اليوم ليس ببعيد عن هذه الحال، بل لربّما كان الميل إلى أحد طرفي الوسط أكثر من ذي قبل؛ كانت الحاجة داعية لبيان هذا الخلل وأعراضه التي تمثل فيها، عسى أن يكون الاعتدال هو مأوى ومثوى قطاعات واسعة تعمل للإسلام اليوم.

ويجدر التذكير في هذا المقام، بأن أئمة أعلاما قد استشعروا ضرورة استحضار التوسط في هذه الخلافات، وظهر ذلك في كتاباتهم، كتلك المؤلفات التي عنيت ببيان أسباب اختلاف الفقهاء أو رفع اللّوم والعتاب عن

١- الاعتصام: ٢/١٤٥.

٢- لا يؤبه بمثل ما ذهب إليه ابن حزم لضعف ما أورده ومخالفته الواقع من لدن الصحابة إلى عصره، بل قد ناقض نفسه كما يعلم من تتبع أقواله في ذلك. انظر: نظرية التقعيد: ص ٢١٠ – ٢١٩.

المتخالفين[١] بل إنّ من هذه المؤلفات ما ظهر عنوانه تحت الإنصاف...[٢] في كذا، وهو مصطلح له دلالته القوية في هذا المقام، وقد ألف مثلا قاسم بن خلف الأندلسي كتاب «التوسط بين مالك وابن القاسم»، والكتاب وإن لم نره إلا أن عنوانه يشير إلى البحث عن النصفة والاعتدال أو هكذا يبدو. وقد تقدم في الأدلة الحديث عن «مراعاة الخلاف» وأنّه ينبع من التوسط وعليه يقوم بناؤه؛ غير أن مقام تفصيل أثر التوسط في خلافات الفقهاء هو هذا، فلنعقد له هذه المطالب تحقيقا للمقصود.

المطلب الأوّل: أثر التوسط في الاعتداد بالخلاف

إن جواز الخلاف في الفروع لا يلزم منه قبول أي خلاف صدر أو يصدر بشأن مسألة أو واقعة ما، بل الخلاف من حيث القبول ينقسم –كما هو مقرر فقها– إلى قسمين:

أ– خلاف مقبول معتد به، وهو ما توفرت فيه جملة شروط ومواصفات، تجعله قابلا لأن يوزن ويعرض على ميزان النّظر والبحث.

ب– وخلاف مردود، وهو ما كانت الأسباب الداعية إليه واهية، أو بعث عليه الهوى، أو كان زلة عالم بيّنة مثلا، أو صدر من غير أهل للاجتهاد.. ومن ثم استحق عدم الاعتداد به، فلا يخرق به إجماع[٣].

١– منها مثلا: «الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقادهم» لابن السيد البطليوسي (٥٢١هـ)، و«رفع الملام عن الأئمة الأعلام» لشيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ)، وفي عصرنا كتب الشيخ علي الخفيف: «أسباب اختلاف الفقهاء»، كما كتب مصطفى إبراهيم الزلمي رسالته للدكتوراه في «أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشّرعية»، وكتب الشيخ عبد الله بن عبد المحسن التركي رسالته للماجستير في «أسباب اختلاف الفقهاء»... إلخ.

٢– مثل: رسالة «الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف» للعلامة شاه ولي الله الدهلوي (١١٧٦هـ)، وكتاب «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» للمرداوي على مذهب الإمام أحمد، و«إيثار الإنصاف في آثار الخلاف» لسبط بن الجوزي الحنفي (٦٥٤هـ).

٣– نظرية التقعيد: ص٢٢٣ فما بعدها.

وقبل بيان حقيقة الخلاف المعتد به من قسيمه، أقول بناء على هذه النّظرة الواقعية –المتسقة مع طبيعة الاجتهاد وأنّه صواب وخطأ– لحقيقة الخلاف: إن الفقه الإسلامي قد شهد –وما زال يشهد– إفراطا وتفريطا في النّظرة إلى الخلاف والاعتداد به، فأمّا الإفراط فقد تمثل في الاعتداد بكل خلاف صدر بغض النظر عن أهلية المخالف، وعن السبب الذي اقتضى خلافه، وعن المحل الذي صدر فيه الخلاف؛ هل هو قابل لذلك أم لا ؟!.

وأمّا جانب التفريط فقد تمثل في رد خلافات علماء أثبات وإهدارها عند البحث والإفتاء، بل شاع في فترات كثيرة التعصب للرأي والميل إلى المذهب بإطلاق، وساعد على ذلك الجدل والمناظرات التي كانت تعقد في مجالس الملك والسلطنة قصد الغلبة والظّهور، لا تحريا للحق وطلبا للحقيقة؛ فكأن المناظر لم يكن ليعتبر ما يقوله المخالف إلا وصولا لغرضه.

وقد تعجب العز بن عبد السّلام –رحمه الله– من هذه الحال فقال: «ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعا، ومع هذا يقلده فيه، ويترك من الكتاب والسنّة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جمودا على تقليد إمامه، بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسنّة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالا عن مقلّده، وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس فإذا ذكر لأحدهم في خلاف ما وطّن نفسه عليه تعجب غاية العجب لما ألفه من تقليد إمامه، حتّى ظنّ أن الحق منحصر في مذهب إمامه.. فالبحث مع هؤلاء ضائع مفضٍ إلى التقاطع والتدابر من غير فائدة يجديها... وأين هذا من مناظرة السلف ومشاورتهم في الأحكام ومسارعتهم إلى اتباع الحق إذا ظهر على لسان الخصم، وقد نقل عن الشّافعي –رحمه الله– أنّه قال: ما ناظرت أحدا إلا قلت: اللهم أجرِ الحق على قلبه ولسانه، فإن كان الحق معي اتبعني، وإن كان الحق معه اتبعته»[1].

١– قواعد الأحكام: ١٣٥/٢، ١٣٦.

ومن هذا القبيل ما وقع للإمام ابن جرير الطبري في حق الإمام أحمد -عليهما رحمة الله- إذ لم يعتبر مذهبه ولم يذكره في كتابه «اختلاف الفقهاء»، وكان يقول: هو رجل حديث لا رجل فقه[1]، ومشى على ذلك بعض من صنف في الخلافيات كالطحاوي والدبوسي، وأبو محمد الأصيلي في كتابه «الدلائل» وغيرهم، وبإزاء هؤلاء كان الإمام الترمذي ينص على مذهبه بالخصوص في جامعه، كما اعتبره ابن هبيرة في «مذاهب الأشراف»، وإذا كان لأحد أن يحكم على فقه الإمام فليكن أستاذه الشّافعي رحمه الله، الذي قال: «خرجت من بغداد وما خلفت فيها أفقه ولا أورع ولا أزهد ولا أعلم من ابن حنبل»[2]. وقد ذكر ابن القيم أن الخلال -تلميذ أحمد- قد جمع نصوصه في «الجامع الكبير» فبلغ عشرين سفرا أو أكثر، ورويت فتاويه ومسائله وحدث بها قرنا بعد قرن[3].

إن الإفراط أو التفريط في الاعتداد بالخلاف لا يمكن تجاوزه فيما أحسب إلا بوضع معايير وضوابط يحتكم إليها، وقد أمكن تحصيل طائفة من تلك الضوابط من نصوص الفقهاء وفحوى كلامهم، عسى أن تكون معلما هاديا في هذا الاتجاه، فمن ذلك:

أ- أن ما خالف مقطوعا به طرح:

لأن القطعيات في طبيعتها وحقيقتها لا تقبل الاحتمالات، ومن ثم كان الخلاف فيها شاهدا بالانحراف والزيغ، ويعبر الفقهاء عن هذا المعنى بقولهم: «لا اجتهاد مع النّص»[4]. ويعنون به: واضح الدلالة الذي لا تتعدد فيه الفهوم والآراء، ولا يقبل التأويل، ولا يغتر القارئ بما يجده من أمثلة في كتب الفقهاء خالفت مقطوعا به في الشّريعة، فإنّهم إنّما يذكرونها للتنبيه

١- الفكر السامي: ١٣/٢.

٢- الشريعة الإسلامية تاريخها ونظرية الملكية والعقود، لبدران: ص ٢٠٨.

٣- إعلام الموقعين: ٢٩/١.

٤- شرح القواعد الفقهية للزرقاء: ص ١٤٧.

عليها وعلى ما فيها من الخطأ والزلل، لا للاعتداد بها[1].

ب- لا اعتداد بخلاف أهل الأهواء:

إن الغاية من اجتهاد العلماء التعرف على قصد الشارع ومراده في النازلة موضع الحكم، والهوى مضاد لهذا القصد، وقد جاء الشّرع بحسم مادة الهوى بإطلاق، ومن أفراد ذلك عدم الاعتداد بخلاف بعث عليه الهوى. وإن النّصوص الدالة على أن اتباع الهوى منهي عنه لما يؤدي إليه من الإضلال والضلال عن سبيل الله والتفرق والعداوة والبغضاء كثيرة جدا.

جـ- لا اعتداد بخلاف سببه عارض:

إذ إن «أسباب الخلاف نوعان: بعضها أصيل ذاتي كخلاف العلماء في القرء أهو الطهر أو الحيض؛ لأنّ منشأ هذا الخلاف لغة النّص الشّرعي وطبيعتها، والنّوع الثّاني: عارض موقوت، كاختلاف العلماء بسبب رجوع بعضهم إلى نص منسوخ ورجوع البعض الآخر إلى النّص الناسخ»[2].

إن هذا النّوع الثّاني من الخلاف، هو ما يؤدي البحث والتمعن فيه عادة إلى رفعه وإزالته؛ لأنّ أساسه وسبب نشوئه لم يكن ثابتا ولا مطابقا للحقيقة، فهو ناشئ عن تقصير في الجملة، ولا شك أن الثبات على ما تبين فيه خطأ أو تقصير هو مجانبة للتوسط، ومن هذا القبيل ما إذا رجع المخالف عن رأيه، كما «كان أبو هريرة رضي الله عنه يفتي في النّاس أن من أصبح جنبا فلا صوم له، فلما أخبرته بعض أزواج النّبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ذلك رجع عنه»[3]، ومن ثم لا يتأتى القول ولا يصح بكون المسألة خلافية، وكرجوع ابن عبّاس- رضي الله عنهما- عن فتواه في ربا الفضل، ومن ثم صح نقل الاتفاق على تحريمه[4].

١- انظر في هذا المعنى: الموافقات: ٤/١٦١.

٢- نظرية التقعيد الفقهي: ص ٢٢٣ - ٢٢٩.

٣- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب: ٧/٢٢٠.

٤- فتح الباري: ٤/٤٨١.

ومثل هذا أيضا، ما إذا كان المجتهد يخالف في المسألة لأنّ دليلها خفي عليه ولم يبلغه، فإنّه لا اعتداد بخلافه، لأنّه لو بلغه لرجع عن رأيه، وقد قرر الشّاطبي – رحمه الله– هذا حين قال: «وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشّريعة، كانت مما يقوى أو يضعف، وأمّا إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا. فلذلك قيل: إنّه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل[1]، والمتعة، ومحاش النّساء، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها»[2].

ومن الأسباب العارضة أيضا عدم الجمع بين المتعارضين مع إمكانه، كاختلاف الفقهاء في استقبال القبلة أو استدبارها ببول أو غائط، فقد منع ذلك البعض، وأجازه البعض الآخر، وسبب الخلاف ورود حديثين متعارضين: الأوّل قوله ﷺ: «إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرّقوا أو غرّبوا»[3]. والثّاني: أن عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما– قال: «رقيت يوما على بيت حفصة فرأيت النّبي ﷺ على حاجته مستقبل الشام مستدبر القبلة»[4]. فهذا الخلاف يمكن رفعه بالجمع بين الحديثين، وذلك أن يكون حديث المنع محمولا على ما إذا كان الشّخص في صحراء بغير ساتر، ويكون الجواز محمولا على ما إذا كان الشخص في البنيان[5].

د– لا اعتداد بخلاف لم يقوَ مُدْرَكه:

المدرك: بضم الميم يكون مصدرا واسم زمان ومكان، تقول: أدركته مدركا أي إدراكا، وهذا مدركه: أي موضع إدراكه، وزمن إدراكه، ومدارك الشّرع:

١– التحقيق أنّه ثبت رجوعه عنه. انظر: نيل الأوطار: ١٩١/٥.

٢– الموافقات: ١٢٤/٤.

٣– رواه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الصلاة، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام: ١٥٤/١، حديث رقم ٣٨٦. ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الاستطابة: ٢٢٤/١، حديث رقم ٢٦٤.

٤– مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الاستطابة: ٢٢٤/١، حديث رقم ٢٦٦.

٥– نظرية التقعيد الفقهي: ص ٢٢٦.

مواضع طلب الأحكام وهي حيث يستدل بالنّصوص، والاجتهاد من مدارك الشّرع[1].

فقد اشترط العلماء في الخلاف المعتد به أن يقوى مدركه «فإن ضعف ونأى عن مأخذ الشّرع كان معدودا من الهفوات والسقطات لا من الخلافيات المجتهدات»[2]، أي أنّه زلة عالم أو هفوته فلا يلتفت إليه، ولا يعتبر في ميزان النّظر؛ لأنّه تفريط خارج عن سنن الوسط، وقديما قالوا: «لكل عالم هفوة...»، ومن الوسط والاعتدال في هذا المقام أيضا أنّه إذا ضعف دليل القول ومأخذه فإنّه لا ينظر إلى قوّة من قاله، ولا إلى علمه ومرتبته فيه، وهذا ما قرره الإمام ابن السبكي بقوله: «فمن قوي مدركه اعتد بخلافه، وإن كانت مرتبة في الاجتهاد دون مرتبة مخالفه، ومن ضعف مدركه لم يعتد بخلافه وإن كانت مرتبته أرفع»[3]. فالميل إلى القائل بإطلاق غلو وإفراط يأباه الشّرع الذي قرر أن العصمة للنّبي ﷺ وحده أو لمجموع الأمّة[4]، ومن ثم تقرر عند العلماء المحققين أن الإنصاف في الخلاف يقتضي النّظر لما قيل لا لمن قال، وأن الحق يعرف بالحق لا بالرجال. غير أنّ هاهنا معنى يجب التنبيه عليه وهو أنّه إذا تقرر أن الوقوف مع الدليل لا مع القائل، فإنّ ذلك لا يعني بحال إهدار اعتبار العلماء بإطلاق إذ هم الأدلاء على الحق، وإنما ذلك يعني نبذ التعصب والتقليد إذا ظهر الدليل ووضح الحق في الطرف المخالف.

هذه إذن بعض المعايير والضوابط من شأن الآخذ بها أن تكون نظرته إلى الخلاف الواقع بين العلماء نظرة جارية على الوسط.

١- المصباح المنير، مادة درك: ص ٢٦١.

٢- الأشباه والنظائر لابن السبكي: ١١٢/١.

٣- نفسه: ١/ ١١٢، ١١٣.

٤- بما تقرر أنه ﷺ لا ينطق عن هوى، وكما تقدم في حديث الترمذي: إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة.

المطلب الثّاني: أثر التوسط في تقليل الخلاف

بينت في المطلب السّابق ما للتوسط من أثر في اعتبار الخلاف، وهو ما يقتضي تحديد مساحة التغاير في آراء المجتهدين وتوجيه جهودهم في الاستنباط؛ فلا ينشغل الواحد منهم بخلاف فقد أهلية الاعتداد به. وأريد في هذا المطلب البناء على هذا المعنى ببيان أثر التوسط في تقليل حدّة الخلاف وتضييق المسافة بين المتخالفين المعتد بخلافهم وردم ما أمكن من الهوة بينهم، فأقول: إن رجوع خلافات الفقهاء إلى جريان أحكام الشريعة بين الأطراف المتقابلة ودورانها بينها ملحظ رآه واتفق عليه أكثر من واحد، فهذا الإمام الشّاطبي يقرر أن «محال الاجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشّارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر، فلم تنصرف البتة إلى طرف النّفي ولا إلى طرف الإثبات»[1]. والإمام الشّعراني رأى «جريان جميع أحكام الشّريعة بين الرخصة والعزيمة أو بين التخفيف والتشديد، وأن اختلافات الفقهاء إنّما تعود إلى هذين الطرفين في جميع الفروع»[2].

وقد ذهب الإمام الجويني إلى أبعد من مجرد تقرير هذا الملحظ، حين جعله معتمدا ووسيلة لاسترسال أحكام الشّريعة على الوقائع عند خلو الزّمان عن حملة الشّرع والمفتين – وهو فرض قدّر له أحكامه والحلول اللائقة به– فقال: «قواعد الشريعة متقابلة بين النفي والإثبات، والأمر والنّهي، والإطلاق والحجر، والإباحة والحظر، ولا يتقابل قط أصلان إلا ويتطرق الضبط إلى أحدهما وينتفي[3] النهاية عن مقابلة ومناقضة»[4]. ثم يوضح لنا ذلك بالمثال فيقول: «قد حكم الشّرع بتنجيس أعيان... ثم ما يحكم الشّرع بنجاسته ينحصر نصا واستنباطا وما لم يحكم الشّرع بنجاسته

١– الموافقات: ٤/١١٢.

٢– انظر: النظرية العامّة للشّريعة: ص ٥٦.

٣– كذا اعتمده المحقق، والظّاهر أن العبارة هكذا: وتنتفي النهاية عن مقابله ومناقضه.

٤– الغياثي: ص ٢٧١.

لا نهاية له في ضبطنا، فسبيل المجتهد أن يطلب ما يسأل عن نجاسته وطهارته من القسم المنحصر، فإن لم يجده منصوصا فيه ولا ملتحقا به بالمسلك المضبوط المعروف عند أهله ألحقه بالمقابل القسم ومناقضه وحكم بطهارته، فاستبان أنّه لا يتصوّر والحالة هذه خلو واقعة في النّجاسة والطّهارة عن حكم الله فيها، ثم هذا المسلك يطرد في جميع قواعد الشّريعة، ومنه حكم الله تعالى على ما لا نهاية له»[1].

فالمسائل الآخذة بشبه من الطرفين المتقابلين ينبغي إلحاقها بطرف منهما، ولكن بأيهما تلحق؟ هو محل الخلاف بين العلماء، والذي أراه أنّ إجراء هذا القانون هكذا وبإطلاق دون التفكير في أن تأخذ المسألة التي يتجاذبها الطرفان منهما جميعا، ويلتقي المتخالفان عند حدود الوسط، إذا أمكن ذلك، فيه كثير من المخالفة للواقع والحقيقة، فضلا عما يورثه في النفس من لزوم بقاء هذه الخلافات وعدم ارتفاعها، فقد درج الفقهاء مثلا على مناقشة أيهما أفضل: الأخذ بالعزيمة أم بالرخصّة؟ فيقدم بعضهم هذه وبعضهم الآخر تلك، ويتحدث آخرون عن تقديم النافي على المثبت وبالعكس، والحظر على الإباحة أو العكس... إلخ، ذلك من المتقابلات التي يؤسس لها كتاب التعارض الذي هو قسيم الترجيح، وقلّ أن تجد في مثل هذه المباحث النّظرية من ينص على الجمع بينهما لطبيعة التقابل نفسه، لكنك إذا جئت إلى منهج الترجيح ذاته وجدت الجمع والتوفيق بين الأدلة المتقابلة هو المقدم في ذلك، وهو ما يتأيد بالأمثلة الكثيرة في ميدان الخلاف والذي يبدأ «بتحرير محل النّزاع» مما من شأنه التقريب بين وجهات النظر، والحقيقة التي تشهد لها الأدلة ويؤيدها الجانب العملي الفقهي، أن اعتبار التوسط والجمع والتوفيق بين الآراء المتعارضة أولى من إجراء قانون التقابل على إطلاقه، أمّا الأدلة فهي أدلة التوسط ذاتها، فلسنا بحاجة إلى إعادتها، ولكن إليك نماذج من خلافات الفقهاء تبين عن المعنى المراد:

١- نفسه: ص ٢٧١، ٢٧٢، وجاء في المنخول بقريب من هذا، انظر: ص ٣٦٠، ٣٦١.

أ- اختلف الفقهاء في مس المرأة هل هو ناقض للوضوء أم لا ؟ فذهب الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- إلى أنّه غير ناقض سواء كان بشهوة أو بغير شهوة، وذهب الإمام الشّافعي -رحمه الله- إلى أنّه ناقض للوضوء بشهوة أم بغير شهوة، وبين هذين الرأيين المتقابلين رأى مالك -رحمه الله- أن المس إن كان بشهوة انتقض الوضوء، وإن كان بغير شهوة لم ينتقض[1].

ب- اختلف الفقهاء في متعة المطلقة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعُۢ بِٱلْمَعْرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢٤١)، وقوله تعالى ذكره: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةًۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٣٦) هل هي واجبة لكل مطلقة؟ فذهب الحسن البصري إلى أنّها واجبة لكل مطلقة أخذا بعموم الآية الأولى، وقال مالك: إنّها مستحبة للجميع وليست واجبة لقوله تعالى: «حقا على المتقين»، و«حقا على المحسنين»، ولو كانت واجبة لأطلقها على الخلق أجمعين، وبين هذين الرأيين رأي جمهور الفقهاء أنها واجبة للمطلقة التي لم يفرض لها مهر، وأمّا التي فرض لها مهر فتكون المتعة لها مستحبة، وهذا الرأي مروي عن ابن عمر وابن عبّاس وعلي وغيرهم[2]. ولا شكّ أن بهذا الرأي المتوسط بين الفريقين في إيجابها للجميع أو استحبابها للجميع تجتمع الأدلة وتعمل النّصوص جميعا، ويعمل بطرف من الرأي الأول وبطرف من الرأي الثّاني، والجمع أولى من الترجيح.

ج- اختلف الفقهاء في قبول شهادة القاذف إذا تاب، فرأى الأحناف عدم قبولها، وخالفهم في ذلك جمهور الفقهاء فقالوا: إنّها تقبل، وسبب الخلاف هو الاستثناء الوارد في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النّور: ٤-٥) هل يعود على الجملة الأخيرة

١- انظر تفصيل المسألة وسبب الخلاف فيها في: بداية المجتهد: ١/ ٤٠، ٤١.

٢- انظر: أحكام القرآن للجصاص: ٢/ ١٣٦.

فيرفع عنه اسم الفسق فقط وتظل شهادته مـردودة، أم أنّـه يعود على الجملتين الأخيرتين فإذا تاب قبلت شهادته ورفع عنه وصف الفسق، وبين هذين الرأيين هنالك مذهب وسط هو مذهب الإمامين الشعبي والضحاك فقد قالا: لا تقبل شهادة القاذف وإن تاب إلا أن يعترف على نفسه أنّه قال البهتان فيما قذف؛ فحينئذ تقبل شهادته، أي أنه يزيد على التوبة إعلان بـراءة المقذوف. فأنت ترى في هذا المذهب التوسط لائحا دون الميل إلى القبول بإطلاق أو عدم القبول بإطلاق وهو ما يحقق العدل والإنصاف بين جميع الأطراف (القاذف والمقذوف)، فلا يظلم أحد منهما ولا يضيع حق اللّه، ولا حق العبد[١].

د- اختلف الفقهاء في استحقاق الشفعة بالجوار: وذلـك بـأن يخشى المجاور-الذي ليس بشريك- وقوع الضرر، أو كانت له مصلحة من امتلاك حصة جاره البائع، فهل يعطيه قرب الجوار الحق في ذلك أم لا؟ فرأي المالكية والشّافعية والحنابلة وهو منقول عن عمر وعثمان - رضي اللّه عنهما- أن ليس للجار الحق في ذلك، وإليه ذهب الأوزاعي واللّيث وأبو ثور وسعيد بن المسيب والزهري وعمر بن عبد العزيز وغيرهم. وذهب الأحناف إلى إثبات الشفعة للجار كما ثبتت للشريك، وهو رأي إبراهيم النخعي، وشريح القاضي والثوري وقتادة والحسن وحماد وابن أبي ليلى وابن سيرين[٢].

وسبب الخلاف راجع إلى تعارض النّصوص واختلافها، وإلى الاشتراك اللغوي في كلمة «الجـار» الـواردة في النّصوص المثبتة للشفعة؛ إذ إنه من معانيه أيضا الجار المجاور. كما يعود سبب الخلاف أيضا إلى العلة الموجبة للشفعة أهي ضرر مؤنة القسمة فتختص بالشريك، أم ضرر سوء العشرة فتتعدى إلى الجار؟.

وأنـت إذا تأملت في قواعد الشّريعة وأصولها القاضية بنفي الضرر

١- أحكام القرآن للشافعي: ١/ ١٣٥.

٢- نيل الأوطار: ٧/ ٧٣. بداية المجتهد: ٢/ ٢٥٩، ٢٦٠.

–وهو ما يتفق معه تشريع الشفعة– وأن الدلالة اللغوية محتملة للمعنيين، أمكنك القول بالجمع بين الرأيين والتوسط بينهما: فيستحق الجار –غير الشريك– الشفعة إذا كان ثمة ما يلحقه بسببه ضرر وإلا فلا، ويتأيد هذا برواية عن جابرط قال: قال ﷺ: «الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها وإن كان غائبا إذا كان طريقهما واحدا»[1]، فإنّه يدل على أن الجوار لا يكون مقتضيا للشفعة إلا مع اتحاد الطريق لا بمجرده، كما أن «الحكمة التي شرعت من أجلها الشفعة – وهي دفع الضرر– عادة ما يتحقق ويحصل في الأغلب مع المخالطة في الشيء المملوك أو في طريقه»[2].

وهذا الرأي الوسط –زيادة على ما فيه من الجمع والتوفيق بين النّصوص المتعارضة– تقتضيه الأصول والقواعد؛ إذ قد تقرر عند الفقهاء أن الشفعة واردة على خلاف الأصل وهو عدم جواز أخذ مال الغير بغير رضاه، فاقتضى ذلك عدم التوسع في إعمالها إلا إذا دعا إلى ذلك ضرورة أو حاجة، من مثل نفي الضرر الحاصل بالمخالطة في الطريق في مثالنا هذا.

المطلب الثّالث: الترجيح على أساس التوسط

بينت في المطلب السّابق ما للتوسط من أثر في التقريب بين وجهات النظر المختلفة، وأن تقابل الآراء بإطلاق بحيث لا يكون وسط بينهما كما قد يخيل لغير المتمرس في علم الخلاف مجانب للحقيقة، وينبني على ذلك أن ما كان من الآراء الخلافية جاريا على التوسط هو الأولى بالاعتبار والتقديم في الفتوى والعمل، لما مر من الأدلة على أنّ الشّريعة المباركة نازعة بتكاليفها إلى حمل النّاس على الوسط، وقد رأيت الإمام الشّاطبي انفرد بالنّص على

١– الترمذي في الجامع الصحيح،أبواب الأحكام عن رسول الله ﷺ،باب ما جاء في الشفعة للغائب: ٦٥١/٣، ديث رقم ١٣١٩. وابن ماجه في سننه، كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار: ٨٣٣/٢، حديث رقم ٢٤٩٤. وأبو داود في سننه، كتاب الإجارة، باب في الشفعة: ٢٨٦/٣، حديث رقم ٣٥١٨.

٢– فتح الباري: ٥٥٢/٤.

هذا المعنى فلله دره كم فتق من المعاني، وذلك قوله: « إذا ثبت أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشّارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح، فلينظر المقلد أي مذهب كان أجرى على هذا الطريق فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار، وإن كانت المذاهب كلها طرقا إلى الله، ولكن الترجيح فيها لا بد منه، لأنه أبعد من اتباع الهوى –كما تقدم– وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد، فقد قالوا في مذهب داود لما وقف مع الظاهر مطلقا: إنّه بدعة حدثت بعد المائتين، وقالوا في مذهب أصحاب الرأي: لا يكاد المغرق في القياس إلا يفارق السنّة، فإن كان ثم رأي بين هذين فهو الأولى بالاتباع »[1].

ويظهر مما ذكره القاضي ابن العربي وهو يناقش ما يحل وما يحرم من المطعومات التي لم ترد بها النّصوص أن اختيار التوسط معقل يلجأ إليه الفقهاء عند تعارض الأدلة قال –رحمه الله–: «... وقوله: ﴿ **قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا** ﴾ (الأنعام: ١٤٥) آخر آية نزلت.. فإن عولنا عليها فالكل سواها مباح، وإن رأينا إلحاق غيرها بها حسبما يترتب في الأدلة، كما قال النّبي ﷺ: « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث»[2]، ثم جاءت الزيادة عليها حتّى انتهت أسباب إباحة الدّم عند المالكيّة إلى عشرة أسباب، فالحال في ذلك مترددة، ولأجله اختار المتوسطون من علمائنا الكراهية في الحرمات، وتوسطا بين الحل والحرمة لتعارض الأدلة، وإشكال مأخذ الفتوى فيها»[3].

وقد تأيد هذا المنهج الفقهي عندي بعد أن وقفت لابن عابدين –خاتمة المحققين– وهو يناقش بعض علماء عصره في فتوى صدرت منه حول الرد

١– الموافقات: ١٩١/٤.

٢– مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب ما يباح به دم المسلم: ١٣٠٣/٣، حديث رقم ١٦٧٦.

٣– أحكام القرآن، لابن العربي: ١١٤٥/٣.

بالغبن الفاحش، وبعد أن أورد النقول فيها والخلاف في المذهب بين الروايات، مال إلى الجمع والتوفيق بينها، ثم علل ذلك بأنّه جار على الوسط. وخلاصة المسألة: أن للحنفية في ثبوت الرد بالغبن الفاحش روايات ثلاث: الأولى: المنع من ذلك وهو ظاهر الرواية، والثانية: الجواز رفقا بالنّاس، والثالثة: يثبت الرد إن وقع تغرير من البائع للمشتري أو بالعكس، وإلا فلا. يقول ابن عابدين في توجيه هذا القول الثالث: «.. وهذا التوفيق ظاهر ووجهه ظاهر؛ إذ الرد مطلقا ليس أرفق بالنّاس؛ بل خلاف الأرفق؛ لأنّه يؤدي إلى كثرة المخاصمة والمنازعة في كثير من البيوع؛ إذ لم تزل أصحاب التجارة يربحون في بيوعهم الربح الوافر ويجوز بيع القليل بالكثير وعكسه، والقول بعدم الرد مطلقا خلاف الأرفق أيضا، وأمّا القول بالتفصيل فهو القول الوسط القاطع للشغب والشطط، وخير الأمور أوساطها لا تفريطها ولا إفراطها؛ لأن من اشترى القليل بالكثير مع خداع البائع والتغرير يكون بدعوى الرد معذورا، وبائعه آثما ومأزورا»[1].

١- مجموعة الرسائل: ٢/ ٨٠.

المبحث الثاني: أثر التوسط في الإفتاء

الاجتهاد في صورة الفتوى من أوسع ألوان الاجتهاد، ويحتاج فيه المفتي زيادة على الشروط المؤهلة للاجتهاد إلى معرفة بالواقع وعادات النّاس في خطاباتهم وسلوكاتهم، وإلى رسوخ قدم في تنزيل الأحكام وتحقيقها في آحاد الوقائع والتصرفات بعد ذلك. وإذا كان عصرنا هذا قد شهد استباحة من غير المتحققين بصفات الإفتاء لميدان الفتوى؛ بما لم يعرفه عصر آخر من قبل في تاريخ الأمّة؛ وهو ما أوقع في الغلو في أحيان كثيرة بدافع الحرص على الدين، أو بدافع الصدارة والسعي وراء الشهرة، أو بدافع الوجاهة... إلخ، وفي التفريط والتساهل بدافع التخفيف وسماحة الشّريعة أحيانا أخرى؛ فإن الحاجة تبدو ماسة إلى «المفتي الوسطي» الذي يحمل النّاس على الوسط، فلا يذهب بهم مذهب الشدّة، ولا يفتح لهم باب الانحلال والمروق.

ولبيان صفات هذا المفتي ومعالم الإفتاء على الوسط والاعتدال أعقد هذه المطالب:

المطلب الأوّل: استحضار التوسط في نيل منصب الإفتاء

فإذا كان منصب «الإفتاء» منصبا دينيا كما هو مقرر ومعلوم باعتبار المفتي نائبا عن الشارع الحكيم في تبليغ الأحكام وخليفة له بموجب الميثاق الذي أخذه الله على العلماء: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ ﴾ (آل عمران: ١٨٧)، فإن الدين نفسه يوجب ألا تكون الفتوى إلا عن علم ومعرفة وبصيرة؛ إذ إن ذلك ما تقتضيه الخلافة والنيابة، بحيث لا يقع الإخبار إلا مراعيا لمقصد الشارع فيه، وقد جاءت نصوص كثيرة في المنع من اتباع الهوى أو القول على الله ورسوله بغير علم.

ومن مستلزمات التوسط في أهلية الإفتاء ألا يقع المفتي تحت ضغط الواقع وتأثيره فينساق وراء دنياه رغبة أو رهبة، فتغدو مهمته تسويغ الأحكام

والبحث عن المخارج والحيل، كما حكى الباجي -رحمه الله- عن بعض أهل زمانه: «أنّه كان يقول: إن الذي عليّ لصديقي إذا وقعت له حكومة أو فتيا أن أفتيه بالرواية التي توافقه، وأخبرني من أثق به أنّه وقعت له واقعة، فأفتاه جماعة من المفتين بما يضره وكان غائبا، فلما حضر، قالوا: لم نعلم أنّها لك، وأفتوه بالرواية الأخرى. قال: وهذا ممّا لا خلاف بين المسلمين المعتد بهم في الإجماع أنّه لا يجوز»[1].

ولأجل المنع من هذا التلاعب بالدين والإفتاء بالتشهي التزم كثير من الفقهاء الإفتاء بالراجح وإلا فالمشهور، كما يذكر عن المازري أنّه بلغ رتبة الاجتهاد وما أفتى قط بغير المشهور وعاش ثلاثا وثمانين سنة، وينقل عنه قوله: « لست ممن يحمل النّاس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه؛ لأنّ الورع قد قلّ، والتحفظ على الديانات كذلك، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعي العلم ويتجاسر على الفتيا، ولو فتح لهم باب مخالفة المذهب لاتسع الخرق على الراقع؛ وهتكوا حجاب هيبة المذهب، وهو من المفسدات التي لا خفاء بها»[2].

ونصّ القرافي على أن «الحاكم إذا كان مجتهدا فلا يجوز له أن يحكم ويفتي إلا بالراجح عنده، وإن كان مقلدا جاز له أن يفتى بالمشهور في مذهبه، وأن يحكم به وإن لم يكن راجحا عنده؛ مقلدا في رجحان القول المحكوم به إمامه الذي يقلده كما يقلده في الفتيا، وأما اتباع الهوى في الحكم أو الفتيا فحرام إجماعا»[3].

ومن مقتضيات الإفتاء على الوسط والاعتدال أيضا: البصر بالفروق بين المسائل أو القواعد المنقولة والصور والوقائع الحادثة، فكلما لاحظ المفتي فرقا مؤثرا اعتبره، لئلا ينحرف في تخريجه فيلحق بقاعدة ما ليس منها،

١- الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي: ص ١٩٢ عن حاشية كنون على الزرقاني: ٧/ ٢٩٠.

٢- حاشية كنون على الزرقاني: ٧/ ٢٩٠.

٣- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: ص ٤٩.

أو يدرج تحت كلي جزئيا اختص بأوصاف وملابسات تقتضي استثناءه. قال الإمام المازري -رحمه الله- في ضرورة الإلمام بالفروق لتحصيل منصب الإفتاء: «الذي يفتي في هذا الزمان أقل مراتبه في نقل المذهب أن يكون قد استبحر في الاطلاع على روايات المذهب، وتشبيههم مسائل بمسائل قد يسبق إلى النّفس تباعدها، وتفريقهم بين مسائل ومسائل قد يقع في النفس تقاربها وتشابهها»[1].

وأكد هذا المعنى أبو القاسم البرزلي فحذر«ممن يدعي الاجتهاد، فينظر المسائل بعضها ببعض ويخرّج، وليس بصيرا بالفروق»[2]، وفي فروق القرافي نماذج وأمثلة كثيرة لتخريجات أخطأ فيها أصحابها لأنّهم لم يحصلوا الفرق بينها وبين القاعدة التي بنيت عليها[3]، ولهذا قال تحت الفرق الأوّل وهو الفرق بين قاعدتي الشّهادة والرواية في معرض الإلزام لغيره بضرورة التمييز بينهما -لأن كل واحدة منهما خبر-: «... وإذا وقعت لنا حادثة -غير منصوصة- من أين لنا أنّها شهادة.. فلعلها من باب الرّواية؟ فالفقيه مطالب بمعرفة الفرق، وإلا فإن تخريجه لن يكون صحيحا؛ لأنّه قد يلحق ويخرّج على كل واحدة ما ليس منها، والقول بتردد هذه الفروع بينهما ليس صوابا بل يكون الفرع مخرجا على قاعدة أخرى غير هاتين، وهذا جميعه إنّما يتلخص إذا علمت حقيقة كل واحدة منهما من حيث هي... أما مع الجهل بتحقيقها فلا يتأتى شيء من ذلك، وتبقى هذه الفروع مظلمة ملتبسة علينا»[4].

ويلتحق بهذه الصّفات المؤهلة لإفتاء لا شطط فيه ولا تفريط أيضا: مراعاة أعراف النّاس والتغيرات الطارئة على حياتهم، فلكل عصر مشكلاته، ولكل قوم طريقة ونمط في السلوك والخطاب، وقد بسطنا القول في هذا

١- مواهب الجليل: ٦/٩٧.

٢- مقدمة تحقيق الفروق الفقهية للدمشقي: ص ٣٣ عن نوازل البرزلي (١/٩ب).

٣- انظر مثلا: الفروق: ١/١٣٤-١٤٠، ١/ ١٩٦ - ٢٠٠.

٤- المصدر السابق: ١/٥.

في مباحث الحكم عند الحديث عن تغير الأحكام بتغير الزّمان فلا حاجة لإعادته، غير أن هاهنا قضية عمت بها البلوى في زمن «القرية الواحدة» رأيت التنبيه عليها، وهي ظهور الفتوى وشيوعها في القنوات الفضائية وفي شابكة «الإنترنت» فقد مضى النّاس يسألون ويستفتون من كافة أقطار المعمورة ويأتيهم جواب واحد لجميعهم في القضية الواحدة، وكثيرا ما تكون متصلة بالعرف أو المذهب السائد في البلد الذي ورد منه السؤال، ولكن التسرع في الإفتاء[1] يجعل المفتي في غنى عن معرفة التفاصيل والسؤال عن عرف السائل! وهو خطأ بيّن وتساهل مكشوف في أمر الدين، ومضيع لحقوق المسلمين، فليس بلازم إذا تسارع الزمن أن يتسرع المفتي فيحمل القاصي والداني على رأي واحد فيفرط أو يفرّط، بل الواجب التثبت في الفتوى والاستفادة من هذه الوسائل الحديثة حين يظهر للمفتي وجه الحق ويهتدي إلى الصّواب.

المطلب الثاني: التوسط في الإفتاء بين التشديد والتخفيف

قد مضى الحديث قبل هذا في تجنب مواقع الغلو وشواذ العلم من معالم الاجتهاد الوسطي، وهو معنى قريب من هذا، غير أنّه إذا وقع الخلاف بين العلماء في المسائل والأحكام فمال بعضهم إلى الشدة والبعض الآخر إلى التخفيف، فإن هذا ليس بلازم أن يقع على جهة الغلو دائما أو الشذوذ بإطلاق، بل يكون أخص منه، وهو ما يوجب زيادة إيضاح في تحقيق التوسط في هذا المستوى كما تحقق في الذي قبله، ولبيان ذلك أقول: إن المفتي ناظر في تحقيق مصالح الخلق على ما عهده وتحققه من أسلوب الشّريعة في جلبها للمصالح ودرئها للمفاسد، ولا شك أن الفتوى على الطرفين الخارجين عن العدل لا تقوم بها مصلحة، بل الفساد فيها محقق؛ «لأنّ المستفتي إذا ذهب به مذهب العنت والحرج بغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة -وهو مشاهد- وأمّا إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة

١- يدل على أنك نادرا ما تسمع أحدهم يقول: لا أدري !.

للمشي مع الهوى والشّهوة، والشرع إنما جاء بالنّهي عن الهوى، واتباع الهوى مهلك»[1]. فالشأن إذن الأخذ بالوسط وعدم الالتفات إلى الأطراف. وانظر إلى تعليق مالك ط حين أراد أن يجمع الموطأ فقال له الخليفة: اترك تشديد ابن عمر ورخص ابن عباس، وألف بعد ذلك ما شئت. فإنّه قال: «فخرجت من عنده فقيها»[2]، كيف جعل الفقه متحققا في الوسط؛ وكأنها درجة زائدة على مجرد العلم وتحصيل الآراء وأقاويل أهل العلم.

ولهذا قال الشّاطبي -رحمه الله-: «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل النّاس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال، والدليل على صحة هذا أنّه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشّريعة، فإنّه قد مر أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن مقصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموما عند العلماء الراسخين»[3].

ومن هذا المعنى قول الغزالي -رحمه الله-: «إنّ تخير أطيب المذاهب وأسهل المطالب بالتقاط الأخف والأهون من مذهب كل ذي مذهب محال لأمرين: أحدهما: أن ذلك قريب من التمييز والتشهي فيتسع الخرق على فاعله وينسل عن معظم مضائق الشّرع بآحاد التوسعات التي اتفقت أئمة الشرع في آحاد القواعد على ردها. والآخر: أن اتباع الأفضل متحتم، وتخير المذاهب يجر لا محالة إلى اتباع الأفضل تارة والمفضول أخرى»[4].

١- الموافقات: ١٨٩/٤.

٢- بهجة النّفوس لابن أبي جمرة: ٨٢/١. وقد روى أن المنصور-الخليفة العباسي- قال لمالك: يا أبا عبد الله، ضع هذا العلم ودوّنه ودون منه كتبا، وتجنب شدائد عبد الله بن عمر ورخص عبد الله بن عبّاس وشواذ ابن مسعود، واقصد إلى أوسط الأمور وما اجتمع عليه الأئمّة والصّحابة -رضي الله عنهم-، لنحمل النّاس إن شاء الله على علمك وكتبك... إلخ. ترتيب المدارك: ١٩٣/١، والديباج المذهب: ٥/١.

٣- الموافقات: ١٨٨/٤، ١٨٩.

٤- حاشية العطار على المحلي على جمع الجوامع: ٤٤٢/٢.

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا المقام، أن التزام المفتي للتوسط في فتياه إنّما هو في حق المستفتين وجمهور النّاس، وأمّا هو في خاصة نفسه فقد يسوغ له أن يحمّل نفسه ما هو فوق الوسط، بشرط ألا يظهره خشية أن يقتدى به، وهو معنى نفيس نبّه عليه الشّاطبي رحمه الله[1]، ومن أمثلة هذا المعنى:

أنّه لما قرأ سيدنا عمر رضي الله عنه السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه النّاس قرأها في كرة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ النّاس للسجود، فلم يسجدها، وقال: إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء[2]. ومثل هذا ما نقل ابن نافع ومطرف عن مالك أنّه كان يسجد في خاصة نفسه بآخر سورة العلق، بينما رآه تلميذه ابن وهب من العزائم[3]. ولم يختلف قول مالك كما نقله علماء المالكية أن سجدة النجم ليست من عزائم القرآن، وكان مالك يسجدها في خاصة نفسه[4].

وقد سئل مالك عن المرة الواحدة في الوضوء فقال: لا، الوضوء مرتان، أو ثلاث ثلاث، مع أنّه لم يحدّ في الوضوء ولا في الغسل إلا ما أسبغ، قال اللخمي: وهذا احتياط وحماية؛ لأنّ العامي إذا رأى من يقتدي به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك، وقد لا يحسن الإسباغ بواحدة فيوقعه فيما لا تجزئه الصلاة به[5].

فلمظنة الاقتداء هذه، كان الراسخون في العلم يظهرون ما يليق بالجمهور مع علمهم أن ترك ذلك خير، خشية الانحراف عن الوسط، فمن ذلك ترك عثمان رضي الله عنه القصر في السفر في خلافته، وقال: «إني إمام النّاس، فنظر إليّ الأعراب وأهل البادية أصلي ركعتين، فيقولون: هكذا فرضت»[6]. وأكثر

١- الموافقات: ٤/ ١٩٠.

٢- نفسه: ٣/٢٤٧.

٣- أحكام القرآن لابن العربي: ٤/ ١٩٦٠.

٤- نفسه: ٤/ ١٧٣٥.

٥- الموافقات: ٣/٢٤٨.

٦- نفسه: ٣/٢٤٨.

المسلمين على أن القصر مطلوب.

وعن ابن عبّاس أنّه كان يشتري لحما بدرهمين يوم الأضحى، ويقول لعكرمة: من سألك فقل هذه أضحية ابن عبّاس، وكان غنيا[1]. ولا خلاف في أن الأضحية مطلوبة، ولما عتب يحيى بن يزيد النوفلي على مالك في رسالته إليه بما يظهر من الرد؛ أجابه مالك قائلا بعد الديباجة: «... فأما ما ذكرت لي أني آكل الرقاق، وألبس الدقاق، وأحتجب، وأجلس على الوطيء فنحن نفعل ذلك ونستغفر الله تعالى، فقد قال الله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف: ٣٢)، وإني لأعلم أن ترك ذلك خير من الدخول فيه... – وقد علّق أبو حامد الغزالي على هذا الجواب بقوله–: فانظر إلى إنصاف مالك إذا اعترف أن ترك ذلك خير من الدخول فيه، وأفتى بأنّه مباح، وقد صدق فيهما جميعا»[2].

وقال ابن العربي في سجدة الانشقاق: «لما أممت بالنّاس تركت قراءتها، لأني إن سجدتها أنكروه، وإن تركتها كان تقصيرا مني، فاجتنبتها إلا إذا صليت وحدي»[3]. وبمثل ذلك نصح شيخه أبا بكر الفهري حين رفع يديه عند الرّكوع وعند الرفع منه حتى كاد يقتل لأجل ذلك، فقال له: «لا يحل لك هذا، فإنّك بين قوم إن قمت بها قاموا عليك، وربما ذهب دمك»[4].

١– التمهيد لابن عبد البر: ٢٣/١٩٤.

٢– إحياء علوم الدين: ١/٦٧.

٣– أحكام القرآن: ٤/١٩١١.

٤– نفسه: ٤/١٩١٢.

المطلب الثالث: تحقيق المناط الخاص

من المعالم الهادية والمسالك المرشدة لتحقيق التوسط في الإفتاء والتحقق به، أن يكون المفتي مراعيا في فتاويه لوقائع الأعيان وآحاد الصور وخصوص الأحوال في تنزيله للحكم الشّرعي عليها، وهذا ما يعرف بتحقيق المناط في عرف علماء الأصول، إذ هو كما يذكر الآمدي «النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، سواء بنص أو إجماع أو استنباط»[1]. وبعبارة الشاطبي معناه: «أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله.. ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنّما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبرا في الحكم بإطلاق ولا هو طردي بإطلاق.. فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب حتى يحقق تحت أي دليل تدخل»[2]..

فعلى المفتي –المجتهد– تفحص العينات الواقعية من أفراد الأفعال والأوضاع لمعرفة أي الأحكام ينطبق عليها فتجري على حسبه، ومن مسوّغات هذا العمل الاجتهادي: أن التقليد لا يجدي شيئًا لما يكتفي اللاحق بما حقق السابق من مناطات الحكم؛ «لأنّ التقليد إنّما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه، والمناط هنا لم يتحقق بعد، لأنّ كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها، لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنّه تقدم لنا مثلها فلا بد من النظر في كونها مثلها أو لا...»[3].

وتتجلى أهمية هذا العمل التطبيقي للأحكام في تحقيقه للتوسط وحجزه عن البدع والانحرافات، وهو ما يوضّحه أحد العلماء المعاصرين بقوله:

١– الإحكام: ٣/٢٦٤.

٢– الموافقات: ٤/٦٥، ٦٦.

٣– نفسه.

«وإهدار هذا الأصل في التطبيق بالغفلة عنه أو بتعمد التحريف فيه يفضي إلى حرج كبير في الدين، بل يفضي إلى تزيد فيه، وإلى تحريف للمراد الإلهي؛ وذلك لأنّ إجراء الحكم في الواقع على أفراده العينية دون تحقيق فيها قد ينتج عنه تطبيقه على أفراد مشتبهة في الظاهر بأفراده، ولكنها في الحقيقة خارجة عنه، كما أنّه قد ينتج عنه تطبيقه على كل أفراده بما فيها تلك التي تنطوي بحسب ملابساتها الشّخصية على أعذار تخرجها من انطباق الحكم عليها. وفي مقابل ذلك فإن إهدارها قد ينتج عنه صرف الحكم عن أفراده الحقيقية أو عن بعضها فتخرج عن مجال تطبيقه. وكل ذلك ضرب من التزيد في الدين والتحريف فيه»[1].

وقد عد الشاطبي نشوء البدعة في كثير منه عائدا إلى إغفال تحقيق المناط فقال في حديثه عن الاستدلالات الكلية لأهل البدع: «ومنها تحريف الأدلة عن مواضعها: بأن يرد الدليل على مناط فيصرف عن ذلك المناط إلى أمر آخر موهما أن المناطين واحد. وهو من خفيات تحريف الكلم عن مواضعه والعياذ بالله»[2]، ومن أمثلة هذا الانحراف أنّه «إذا ندب الشّرع مثلا إلى ذكر الله فالتزم قوم الاجتماع عليه على لسان واحد وبصوت أو في وقت معلوم مخصوص عن سائر الأوقات لم يكن في ندب الشرع ما يدل على هذا التخصيص الملتزم، بل فيه ما يدل على خلافه؛ لأنّ التزام الأمور غير اللازمة شرعا شأنها أن تفهم التشريع وخصوصا مع من يقتدي به في مجامع النّاس كالمساجد، فإنّها إذا أظهرت هذا الإظهار، ووضعت في المساجد كسائر الشعائر... فهم منها بلا شك أنها سنن إذا لم تفهم منها الفرضية، فأحرى أن لا يتناولها الدليل المستدل به، فصارت من هذه الجهة بدعا محدثة بذلك»[3].

١- د. النّجار، عبد المجيد: فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي، مجلة الموافقات، العددالأول ذو الحجة ١٤١٢هـ، ص ٢٧١.

٢- الاعتصام: ٢٤٩/١.

٣- نفسه.



الباب الثالث :

تطبيقات النظرية



الفصل الأول

أثر الوسطية
في كليات الفقه ونظرياته

المبحث الأول: أثر الوسطية في كليات الشريعة

أول من رأيته نصّ على هذا المبحث الجليل وقد انفرد بذلك الإمام أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله إذ قرّر بفكره الثاقب المستوعب أنك «إذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر... فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحا، و مسلك الاعتدال واضحا، وهو الأصل الذي يُرجع إليه والمعقل الذي يُلجأ إليه...»[1]. ويستفاد من هذا أنَّ:

- الكليات الشرعية حاملة على التوسط، وأن ملازمة الوسط لها هو الأصل.

- وأن تلك هي الصفة الغالبة عليها.

- وأن تخلف التوسط عنها إنما هو استثناء اقتضاه علاج حال مؤقتة، وعلى هذه المعاني الثلاثة تتحدد العلاقة موضوع البحث.

ولمّا كان هذا الإجمال إنما يتأكد رسوخه في النفس و يتضح حسنه بالمثال، فلنضرب لذلك أمثلة.

المطلب الأول: كلية رفع الحرج

رفع الحرج عن المكلفين ودفع الضيق عنهم أصل في تشريع الأحكام، دلّ على ذلك استقراء النصوص، كقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ (الحج: ٧٨)، وقوله سبحانه: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: ٦)، قال أبو بكر الجصّاص -رحمه الله- عند هذه الآية: «لما كان الحرج هو الضيق و نفى عن نفسه إرادة الحرج بنا ساغ الاستدلال بظاهره في نفي الضيق و إثبات التوسعة في كل ما اختلف فيه من أحكام السمعيات،

١- الموافقات: ٢/١٢٨.

فيكون القائل محجوجا بظاهر الآية»[1]. وقال تعالى أيضا: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقال عز وجل: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء: ٢٨)، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ﴾ (البقرة: ٢٢٠)، والإعنات: التكليف بما يشق، من العنت وهو المشقة. ومعنى الآية: أن الله لو شاء أن يشق علينا في التكليف لفعل، لكنه لم يفعل رحمة بنا؛ لأن «لو» تدل على امتناع ما بعدها. وقال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، ومن هذا المعنى قوله ﷺ: «إن الدين يسر، ولن يشادّ الدين أحد إلاّ غلبه، فسدّدوا وقاربوا وأبشروا»[2]. وأمثاله من النصوص النبوية كثيرة التي تظاهرت على تقرير كلية رفع الحرج والتيسير على المكلفين بدفع العنت والمشقة عنهم.

وقد كان ابتناء الأحكام على هذه الكلية مما تميّزت به هذه الشريعة السمحة عن بقية الشرائع السماوية؛ التي شرع الله فيها من الأحكام الشاقة؛ وهو ما يتناسب مع أوضاع الأمم السابقة، يدل على ذلك قوله سبحانه في وصف الرسول ﷺ: ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، قال القرطبي رحمه الله عند تفسيره لهذه الآية: «... فإن بني إسرائيل قد كان أخذ عليهم عهدٌ أن يقوموا بأعمال ثقال، فوضع عنهم بمحمد ﷺ ذلك العهد وثقل تلك الأعمال؛ كغسل البول وتحليل الغنائم، ومجالسة الحائض ومؤاكلتها ومضاجعتها، فإنهم كانوا إذا أصاب ثوب أحدهم بول قرضه، وروي جِلْد أحدهم، وإذا جمعوا الغنائم نزلت نار من السماء فأكلتها، وإذا حاضت المرأة لم يقربوها... ومن الأثقال ترك الاشتغال يوم السبت... ولم يكن فيهم الدية وإنما كان القصاص، وأمروا

١– أحكام القرآن للجصاص: ٢/ ٣٩.

٢– البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدين يسر وقول النبي ﷺ: أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة، حديث رقم ٣٩.

بقتل أنفسهم علامة لتوبتهم، إلى غير ذلك، فشبّه ذلك بالأغلال...»[1].

ونحن إذا تأملنا في الحرج والمشقة والعنت والعبء والإصر والأغلال، ومثيلاتها من المصطلحات المعبّرة عن حالة الضيق الشديد التي يمكن أن تعرض للمكلف، أدركنا بداهة أن استرسال الأحكام معها واستقامة الحياة بها -لو قدر ذلك- بما جبل عليه الإنسان من ضعف وحاجة إلى قضاء مصالحه وأغراضه المختلفة متعذّر، وأن التذرع بالعسر والضيق حينئذ هو المنفذ لكل امرئ يريد الانحلال من عرى التكاليف، وقد عبّر عن هذا المعنى الإمام الشاطبي رحمه الله حين قال: «اعلم أن الحرج مرفوع عن المكلفين لوجهين:

أحدهما: خوف الانقطاع من الطريق، وبغض العبادة، وكراهة التكليف، وينتظم تحت هذا المعنى: الخوف من إدخال الفساد على المكلف في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله؛ وذلك لأن الله وضع هذه الشريعة حنيفية سمحة سهلة حفظ فيها على الناس مصالحهم.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع.. مثل: قيامه على أهله وولده إلى تكاليف أخرى تأتي في الطريق... فإذا أوغل الإنسان في عمل شاق فربما قطعه عن غيره، ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به فتكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعا عما كلفه الله به، فيقصر فيه، فيكون بذلك ملوما غير معذور؛ إذ المراد من الإنسان القيام بجميع وظائفه وأعماله على وجه لا يخل بواحدة منها ولا بحال من أحواله فيها»[2]، فاتضح بهذا البيان أن الحرج مؤدّ إلى أمرين:

الأول: خوف الانقطاع وبغض التكاليف؛ أي التفريط فيها والانحلال من ربقة الشريعة. والثاني: التقصير حين تتزاحم الواجبات والحقوق، فيقع العجز عن الإتيان بالجميع، فلا يكون هناك مخرج إلا بامتثال بعض

١- تفسير القرطبي: ٧/ ٣٠٠.

٢- تفصيل هذه المقالة في الموافقات: ٢/ ١٠٤ - ١٠٩.

التكاليف والتقصير في البعض الآخر.

وليس يشك عاقل أن كلا الأمرين مجانب للاعتدال، الذي يقضي بتحقيق معنى التكليف والالتزام في الجميع، والموازنة بينها بحيث لا يطغى جانب على آخر ولا يقصر بوظيفة عن غيرها، فاستلزم الأمر التكليف، لكن بغير إعنات ومشقة وأنه كلما وقع المرء في حرج عند امتثاله للمطلوب الشرعي إلا ورفع عنه، وهو المطلوب.

ولما كان «التكليف» في مبناه و معناه مستلزما «للمشقة» كما هو معلوم بيّن، فإن هذه النتيجة التي توصلنا إليها في تقرير ملحظ الاعتدال في «رفع الحرج» إنما يظهر أثرها ويتجه معناها ببيان المشقة الموجبة للتخفيف من التي لا توجبه ولا ينال المكلف إن هو وقع فيها تيسيرًا وترخيصا، فنقول: لقد قسم علماء الأمة المشقة إلى قسمين، وذلك بالنظر إلى ملازمتها للتكليف ذاته، فما كان منها ملازما له لا ينفك عنه لأنه لا يمكن إيقاعه إلا معها، لم يوجب تخفيفا، وهذا القسم هو الذي عناه الإمام المقرّي رحمه الله بقوله: «الحرج اللازم للفعل لا يسقط، كالتعرض إلى القتل في الجهاد لأنه قدّر معه»[1]. وأما ما كان بخلاف هذا بأن أمكن انفكاك المشقة عن التكليف، فهذا المشقة فيه أنواع ثلاثة:

الأول: نوع في المرتبة العليا: كالخوف على النفوس والأطراف والمنافع فيوجب التخفيف والترخيص قطعا؛ لأن حفظ النفوس والأطراف لإقامة مصالح الدين أولى من تعريضها للفوات في عبادة، أو عبادات يفوت بها أمثالها.

الثاني: ونوع في المرتبة الدنيا: كأدنى وجع في إصبع، وأدنى صداع في الرأس، أو سوء مزاج، فهذه المشقة لا أثر لها، ولا التفات إليها؛ لأن تحصيل مصالح العبادات أولى من دفع مثل هذه المشقة؛ لشرف العبادة وخفة هذه المشقة.

١– قواعد المقري: ٣٢٦/١.

الثالث: مشقة بين هذين النوعين: فما قرب من العليا أوجب التخفيف، وما قرب من الدنيا لم يوجبه، وما توسط يختلف فيه لتجاذب الطرفين له[1].

إن ملحظ الاعتدال في هذا التقسيم يتجلى في هذا النظر القائم على الموازنة بين أصلي التكليف والتخفيف (رفع الحرج)، وهو ملحظ دقيق اهتدى به العلماء إلى التوفيق بين هذه الأسس التي قام عليها التشريع؛ إذ مقتضى طرد التكليف بإطلاق -فضلا عن معارضته للنصوص المقرّرة لرفع الحرج- موقع في السآمة والملل والإعراض عن الشريعة، كما أن طرد (رفع الحرج) بإطلاق -فضلا عن مخالفته لنصوص لم يراع فيها الحرج من مثل قوله تعالى في غزوة تبوك: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ (التوبة: ٤١)- موقع في مفسدة الانحلال عن عروة التكليف، فكان التوسط مقتضيا ضبط الأمر على قانون لا يخل فيه بهذين الأصلين، وهو ما تجلى في تلك المحاولات والاجتهادات لضبط المشقة المؤثرة في التكليف، كما هو صنيع العز بن عبد السلام رحمه الله إذ يقول: «الأولى في ضبط مشاق العبادات أن تضبط مشقة كلّ عبادة بأدنى المشاق المعتبرة في تخفيف تلك المشقة، فإذا كانت مثلها أو أزيد ثبتت الرخصة بها، ولذلك اعتبر في مشقة المرض المبيح للفطر في الصوم أن تكون كزيادة مشقة الصوم في السفر عليه في الحضر، وفي إباحة محظورات الإحرام أن يحصل بتركها مثل مشقة القمل الوارد فيه الرخصة»[2].

وأكد هذا الضابط الإمام القرافي فقال مجيبا عن سؤال: ما ضابط المشقة المؤثرة في التخفيف؟: «يجب على الفقيه أن يفحص عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة فيحققه بنص أو إجماع أو استدلال، ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق مثل تلك المشقة أو أعلى منها جعله مسقطا، وإن كان أدنى منها

١- الفروق: ١/١١٨، ١١٩. قواعد الأحكام: ٢/٧، ٨.

٢- قواعد الأحكام: ٢/١٢، ١٣.

لم يجعله مسقطا، مثال ذلك: التأذي بالقمل في الحجِّ مبيح للحلق بالحديث الوارد عن كعب بن عجرة[1]، فأي مرض آذى مثله أو أعلى منه أباح، وإلا فلا، والسفر مبيح للفطر بالنص؛ فيعتبر به غيره من المشاق»[2].

وبهذا الضبط للمشقة المعتبرة في التكليف، يبدو للمتمعن ما قررناه سابقا من كون الأصل هو رفع الحرج، وأن ذلك هو الغالب على المكلف؛ إذ علم «من متكرّر أدلة القرآن تكرارًا ينفي احتمال قصد المجاز والمبالغة، أنه قاصد إلى التيسير»[3]. وأن المشاق التي لم تراعَ وأهدرت في مقابل ما هو أولى منها من المصالح؛ هو ما يمكن عده في قسم المستثنيات من هذا الأصل، فثبت بهذه المعاني مجتمعة أن «رفع الحرج» مبني على التوسط، وقد ظهر ذلك جليا في هاتين القاعدتين المتفرعتين عنه:

القاعدة الأولى: إذا ضاق الأمر اتسع، وإذا اتسع ضاق[4]:

فأنت إذا نظرت في هذه القاعدة رأيت التوسط لائحا حتى في الصياغة، وهو ما يقتضيه التضاد بين الجملتين، فكلما وجدت صعوبة عاد الأمر إلى السهولة واليسر، وبالعكس، وهو ما عبّر عنه الغزالي بقوله: «كلّ ما تجاوز حدّه انعكس إلى ضدّه»[5].

مثال ذلك: أن قليل العمل في الصلاة لما شقّ على النفس اجتنابه واحتيج إليه سومح به، وكثيره لما لم يكن به حاجة لم يسمح به؛ ولم يعف عنه في غير صلاة شدة الخوف –الاستثناء–، ومثله قليل الدم يعفى عنه ولا يعفى عن

١– حديث كعب بن عجرة: أنه كان بكعب أذى في رأسه، فحُمل إلى رسول الله ﷺ والقمل يتناثر على وجهه، فقال رسول الله ﷺ: «ما كنت أرى أن الجهد قد بلغ منك ما أرى، أتجد شاة؟ قلت: لا، فنزلت الآية: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾» (البقرة: ١٩٦). البخاري رقم: (١٨١٦)، فتح الباري: ١٦/٤، مسلم رقم: (١٢٠١)، ٨٦٢/٢.

٢– الفروق: ١١٩/١، ١٢٠.

٣– مقاصد الشريعة، لابن عاشور: ص ٤٢.

٤– م١٨ مجلة، وانظر: شرح القواعد للزرقاء: ص ١٦٣.

٥– المنثور في القواعد للزركشي ١٢٣/١، والأشباه للسيوطي: ص ١٧٢.

كثيره. والصبيان القاعدة فيهم عدم قبول شهادتهم لفقدانهم أهلية الأداء، لكن لما ضاق الأمر وشق طرده في المواضيع التي لا يحضرها غيرهم اتسع في قبولها حفاظا على الحقوق من الضياع[1].

القاعدة الثانية: الميسور لا يسقط بالمعسور[2]:

ومعنى القاعدة: أن المكلف إذا أمر بفعل شيء فقدر على فعل بعضه دون بعض، فإن عليه الإتيان بما قدر عليه، ولا يسقط بالمعجوز عنه؛ لأن ما أمكن فعله لا يترك. فالقاعدة كما ترى: هي تعبير عن المنهج الوسط وتقرير الاعتدال بين التكليف الذي تهدر فيه المشقة، والتكليف الذي لا تعتبر فيه، فلا ينبغي إهمال ما أمكن الإتيان به من التكاليف بحجة الإتيان بالجميع أو ترك الكلّ، وقد قرّر هذا المعنى القرافي رحمه الله فقال: «والقاعدة: أن المتعذر يسقط اعتباره، والممكن يستصحب فيه التكليف»[3].

وقد ألمح الإمام الجويني رحمه الله إلى أهمية هذا الاعتدال الذي يجب أن يستقر في نفس المسلم، فذكر أن هذه القاعدة من الأصول الشائعة التي لا تكاد تنسى ما أقيمت أصول الشريعة[4].

وقد أشار إلى هذه القاعدة الإمام ابن تيمية رحمه الله حين قال: «... فإن أصول الشريعة تفرق في جميع مواردها بين القادر والعاجز، والمفرّط والمعتدي، ومن ليس بمفرط ولا معتد، والتفريق بينهما أصل عظيم معتمد، وهو الوسط الذي عليه الأمة الوسط، وبه يظهر العدل بين القولين المتباينين»[5]. والأصل في هذه القاعدة قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا

١- المصادر السابقة نفسها.

٢- المنثور في القواعد: ١٩٨/٣.

٣- الفروق: ١٩٨/٣.

٤- الغياثي: ص ٤٦٩.

٥- مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٤١/٢١.

منه ما استطعتم»[1]، فقد دلّ هذا الحديث على أن المكلّف إذا أمر بشيء فإنما عليه أن يفعل منه ما قدر عليه، وما عجز عنه فهو ساقط عنه، وهذا الحديث تفسير وتفصيل لقوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ ﴾ (التغابن: ١٦).

ومن أمثلة هذه القاعدة:

أن من أراد أن يحرم في الصلاة ولم يستطع أن يرفع يديه رفعا كاملا، فعليه أن يرفعهما بالقدر الذي يستطيعه، وليس عليه ترك الرفع بالمرة ما دام قادرا على بعضه؛ لأن المقدور عليه لا يسقط بالمعجوز عنه.

وفي عصرنا هذا الذي غيبت فيه الشريعة عن أن تهدي الحياة في كثير من مجالاتها كالاقتصاد والعقوبات مثلا، فإن المقدور عليه (كتشريعات قانون الأسرة) مثلا لا يسقط بالمعسور من ذلك.

المطلب الثاني: كلية نفي الضرر

نفي الضرر: بالمنع من إيقاعه ووجوب إزالته إذا وقع، أصل شرعي تضافرت النصوص عليه، ويعبر الفقهاء عنه عادة بأن «لا ضرر ولا ضرار»[2]. وهذه العبارة في أصلها حديث رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر، من ضارّ ضارّه الله، ومن شاقّ شاقّ الله عليه»[3]، وهو من جوامع كلمه ﷺ.

١- البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ: ٢٦٥٨/٦، رقم ٦٨٥٨، وأخرجه مسلم في الجامع الصحيح، كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله: ١٨٣٠/٤، رقم ٢٣٥٧ -١٣٠.

٢- اعتمدت المجلة هذه العبارة قاعدة من القواعد التي تصدرت بها. انظر شرح القواعد الفقهية للزرقاء: ص ١٦٥.

٣- أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في الخيانة والغش: ١٨١/٦، رقم ١٩٤١. وأبو داود في سننه، كتاب الأقضية، أبواب من القضاء: ٤٩/٤ - ٥٠، رقم ٣٦٣٥، وابن ماجه في السنن، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه: ٧٨٤/٢ - ٧٨٥، رقم ٢٣٤٢.

والضرر: إلحاق مفسدة بالغير مطلقا، والضرار: إلحاق مفسدة بالغير على وجه المقابلة له، لكن من غير تقييد بقيد الاعتداء بالمثل والانتصار للحق. وقال ابن الأثير رحمه الله: «لا ضرر: أي لا يضر الرجل أخاه، فينقصه شيئا من حقه، والضّرار: فعال من الضر، أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه»[1].

وفسر بعضهم الضرر: بأن يدخل على غيره ضررا بما ينتفع هو به، والضرار: أن يدخل على غيره ضررا بما لا منفعة له به[2].

ومن النصوص المقررة لهذا المعنى الكلي: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ (البقرة: ٢٣١)، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ (الطلاق: ٦)، وقوله جل وعلا: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ﴾ (البقرة: ٢٣٣)؛ أي «لا تأبى الأمّ أن ترضعه إضرارا بأبيه، أو تطلب أكثر من أجر مثلها، ولا يحلّ للأب أن يمنع الأم من ذلك، مع رغبتها في الإرضاع»[3].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (الأعراف: ٥٦)، وقال سبحانه: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥)، وقال جل شأنه: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴿٢٢﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰ أَبْصَارَهُمْ﴾ (محمد: ٢٢-٢٣). إلى غير ذلك من عشرات النصوص الناهية عن الضرر والفساد في تصاريف أعمال الناس.

ومن النصوص النبوية المؤيدة لهذا المعنى ما رواه أهل السنن: «أن رجلا كانت له شجرة في أرض غيره، وكان صاحب الأرض يضرر بدخول صاحب الشجرة، فشكا ذلك إلى النبي ﷺ فأمره أن يقبل منه بدلها أو يتبرع له بها،

١- النهاية في غريب الحديث، باب الضاد مع الراء: ٣/٨١.

٢- جامع العلوم والحكم لابن رجب: ص ٣٠٤.

٣- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٣/١٦٧.

فلم يفعل، فأذن لصاحب الأرض قلعها، وقال لصاحب الشجرة: إنما أنت مضار»[1]. ومثل هذا قوله ﷺ: «لا يحتكر إلا خاطئ»[2]، أي آثم أو عاصٍ، فتحريم الاحتكار الذي دلّ عليه هذا الحديث راجع إلى إلحاق الضرر بالمسلمين بحسب ما هم بحاجة إليه مع استغنائه عنه.

ويدخل تحت هذا المعنى الكلّي: النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم، والجناية على ما دون النفس، وعن كل ما يلحق فسادا وإضرارا بالعقل أو النسل، وتشريع الشفعة لأنها شرعت لدفع ضرر القسمة، ودفع الصائل، وفسخ النكاح بالعيوب أو الإعسار، والرد بالعيب، والحجر على السفيه... وإن المتتبع للنصوص الواردة في شأن ذلك كله ليقطع بأن نفي الضرر أصل كلّيّ لا مِراء فيه.

هذا هو الغالب على التشريعات إذن، أما الاستثناء الذي يقتضيه علاج الحالات المؤقتة فيتمثل في ورود الإذن بالضرر، كالقصاص، وقطع يد السارق، ورجم الزاني المحصن، وجلد من ليس محصنًا وتغريبه، وقتل المحاربين أو صلبهم، أو تقطيع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو نفيهم من الأرض...، وسائر العقوبات والتعازير، فإن لم يكن هناك ما يقتضي علاج هذه الأدواء واستئصالها من المجتمع، فإن إعمال نفي الضرر هو المتقرر لما تقدّم من كونه أصلا مقطوعا به. يؤيده أنه استثناء وإن كان ظاهره إلحاق مفسدة بالغير فإن الغاية المتوخاة من العقوبات بوجه عام هي درء المفاسد ودفع ما هو أكبر ضررًا إذ يقع بها انزجار الناس وردع الجناة، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٢)، قال ابن العربي رحمه الله: «إنّ الحدّ يردع المحدود ومن شهده، ويتعظ به و

١- سنن أبي داود بشرح بذل المجهود: ١٥/٣٢١، ٣٢٢. مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢٨/١٠٤.

٢- رواه مسلم (٣/١٢٢٨، رقم ١٦٠٥)، وأبو داود (٣/٢٧١، رقم ٣٤٤٧)، والترمذى (٣/٥٦٧، رقم ١٢٦٧)، وقال: حسن صحيح. أخرجه أحمد (٣/٤٥٣، رقم ١٥٧٩٦)، وابن ماجه (٢/٧٢٨، رقم ٢١٥٤).

ينزجر لأجله ويشيع حديثه فيعتبر به من بعده»[1]. فهو استثناء عائد معناه إذن إلى تأكيد الأصل وتقويته، لا إلى إلغائه أو إبطاله.

وأما كون هذا الأصل حاملا على التوسط، فيظهر ذلك من وجوه:

الأول: أن نفي الضرر ودفعه عن المكلفين متحد في معناه مع رفع الحرج، ومتداخل معه، وقد لاحظ ذلك السيوطي رحمه الله فقال بعد أن ساق فروع قاعدة الضرر يزال: «... وهي مع القاعدة التي قبلها –يقصد المشقة تجلب التيسير– متحدة، أو متداخلة»[2]، وهذا الوجه كاف في تقرير ابتنائه على الوسط كما تقدم، ويجمع بينهما تلك الكلمة الرائعة التي دأب العلماء والباحثون على نقلها في مثل هذا المقام عن الإمام ابن قيم الجوزية رحمه الله، وهي قوله: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلّها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وعلى صدق رسوله ﷺ، أتمّ دلالة وأصدقها... »[3].

الثاني: أن نفي الضرر ودفع المفاسد عائد في معناه إلى جلب الصلاح، بل هو نوع منه، وهو ما يعني استقامة الحياة وديمومتها تحت مظلة الشريعة، وذلك بوفاء أحكامها بمصالح العباد وحاجاتهم ومطالبهم، فقد تقرر في النفوس والعقول أن استقامة الحياة مع الفساد والضرّ متعذر، ولأجل ذلك اهتدى العقل البشري إلى معرفة مصالح الدنيا ومفاسدها، واتفق الحكماء على أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمود حسن، وأن درء

١– أحكام القرآن لابن العربي: ٣/١٣٢٧.

٢– الأشباه والنظائر: ص١٧٣.

٣– إعلام الموقعين: ٣/١٤.

المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن[1].

إن درء المفاسد ونفي الضرر عن المكلفين إذن هو العدل الذي يقتضيه قانون البقاء، وهو جزء من نظام الحق الذي عليه نظام الوجود كما صرّح به قوله تعالى: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾ (المؤمنون: ٧١)، فجعل الحق ممانعا للفساد[2].

الثالث: من أجلّ مظاهر نفي الضرر في الشريعة، مراعاة حالات الضرورة، وهي الحالات التي تطرأ على الإنسان فيخشى فيها الهلاك أو الضرر الشديد على إحدى الضروريات للنفس أو الغير، يقينا أو ظنا؛ إن لم يفعل ما يدفع به الهلاك أو الضرر الشديد[3]. وذلك كمن اضطر لأكل الميتة ليدفع عنه الهلاك، أو هدّد بالموت إن لم ينطق بكلمة الكفر، أو صال عليه إنسان أو حيوان، فقتله دفاعا عن النفس، فإنه يجوز حينئذ ارتكاب المحظور ويسقط عنه الإثم، ومثل ذلك ما إذا عرض له من الضرر الشديد ما لا يمكنه معه أداء الواجب إلا بتركه أو تأخيره عن وقته دفعا للضرر عنه، فإنه غير مؤاخذ إن هو فعل ذلك.

إن حالات الضرورة هذه روعيت في الشريعة؛ بأن اعتبرت استثناءات من الأحكام الأصلية التي شرعت ابتداء، وذلك حتى يبقى المكلف دائما داخل إطار الشرعية في كلّ أعماله، إذ «قلما يستقيم للإنسان العيش بالنمط الديني الذي يفرضه عليه الدين، أو بالنمط التنظيمي الذي يفرضه عليه القانون، بل لا بدّ أن تعتريه أحوال تحمله على مخالفة ذلك النمط وخرقه»[4]. وهو في هذه الأحوال معذور مرفوع عنه الإثم والجناح، فالشريعة تطمئنه أنه لم يخالفها، وأن استرسال أحكامها باق مستمرّ لا يختص بالأحوال

١- قواعد الأحكام: ١/٤.

٢- مقاصد الشريعة: ص٦٤.

٣- نظرية الضرورة الشرعية.. حدودها وضوابطها، محمد جميل مبارك، ص ٢٨. ونظرية الضرورة للزحيلي:ص ٦٧، ٦٨.

٤- نظرية الضرورة: محمد جميل مبارك: ص ٢٩، ٣٠.

الاختيارية، وقد لاحظ هذا المعنى ابن تيمية رحمه الله فقال: «... ومن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها وجدها مبنية على قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ ﴾ (البقرة: ١٧٣) وقوله سبحانه: ﴿ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ (المائدة: ٣)، فكل ما احتاج الناس إليه في معاشهم؛ ولم يكن سببه معصية -وهي ترك واجب أو فعل محرّم- لم يحرم عليهم؛ لأنهم في معنى المضطرّ الذي ليس بباغ ولا عاد»[١]. وإذا كان ملحظ الاعتدال بيّن من حيث التيسير واسترسال الأحكام الشرعية على حالات الاستثناء هذه، فإن ثمة اعتدال آخر ينبغي أن يحققه المكلف، بأن يسعى للخروج من هذه الأحوال وألاّ يركن إليها، فمتى أمكنه الخلاص من ذلك عاد الحكم إلى أصله، وإلا كان منزلا الاستثناء منزلة القاعدة وهو قلب لوضع الشريعة فيكون بغيا وعدوانا، ومن ثَمَّ وجب أن يزول أثر الضرورة بمجرد زوالها، حتى تعتدل كفتا الميزان.

ولقد ظهر التوسط جليا في تلك القواعد التي صاغها الفقهاء بشأن نفي إيقاع الضرر ووجوب إزالته إذا وقع، ووجوب إزالته بعد الوقوع؛ بما يجزم معه المرء أن ملحظ الاعتدال كان حاضرا في أذهانهم ومحور تفكيرهم، وهم يصوغون الفقه في شكل قواعد وأحكام جامعة، فمن تلك القواعد:

- الضرر لا يزال بمثله[٢]:

وهي من فروع قاعدة «الضرر يزال» وقيد لها، وتعني أن إزالة الضرر لا تكون بإدخال ضرر مثله على الغير، ولا بما هو فوقه بالأولى، بل بما دونه، فإن لم تتيسر إزالته إلا بمثله من الضرر فحينئذ لا يرفع، بل يجبر بقدر الإمكان، وأنت إذا تمعنت في هذه الموازنة، رأيت أن مردّها إلى اتساقها مع الأصل الذي تفرعت عنه من عدمه، أي أن التقليل من نسبة الضرر ما أمكن

١- مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢٩ - ٦٤.

٢- المادة: ٢٥ مجلة، انظر: شرح القواعد للزرقاء: ص١٩٥.

هو المحدد لرفعه أو إبقائه، حتى إذا تساوت نسبة الرفع والإبقاء فإنه يترك على حاله، لاستواء الكفتين، كما إذا لم يجد المضطرّ لدفع الهلاك إلاّ طعام مضطرّ مثله أو بدن آدمي حيّ فلا يباح له تناولهما.

– الضرورة تقدّر بقدرها[1]:

فما تدعو إليه الضرورة من المحظورات إنما يرخص منه القدر الذي يندفع به الضرر والأذى فحسب، فإذا اضطر الإنسان لمحظور فليس له أن يتوسّع فيه، بل يقتصر منه على قدر ما تندفع به الضرورة فقط، وهذا معنى القاعدة المتقدمة في رفع الحرج «وإذا اتسع ضاق»، ويعبّر الفقهاء عن هذا المعنى بقولهم: «ما جاز لعذر بطل بزواله»[2]، وهذه العبارات أساسها ما قدّمناه سابقا من منع تنزيل الاستثناء منزلة الأصول، فإنّ من يتوسّع في استباحة ما أحلته الضرورة أو أجازه العذر رغم زوالهما، يكون مغاليا فيهما، ومفرطاً في تسوية العزائم بالرخص، و ما شرع ابتداء بما شرع استثناء، وهو غلوّ يتنافى مع مقررات النصوص، كما في قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ ﴾ (البقرة: ١٧٣) فقد جاء في معنى الآية قول قتادة والحسن وعكرمة وغيرهم: «غير باغ: أي في أكله فوق حاجته، والعادي: آكل الميتة ونحوها مع وجود غيرها»[3]. قال الطبري: «وأولى الأقوال بتأويل الآية قول من قال: فمن اضطر غير باغ بأكله ما حرم عليه من أكله، ولا عاد في أكله، وله عن ترك أكله بوجود غيره مما أحله الله له مندوحة وغنىً.. فالمقصود من قوله: «غير باغ» أي غير طالب له راغب فيه لذاته، وقوله: «ولا عاد» أي متجاوز قدر الضرورة، وقوله سبحانه: «فلا إثم عليه» أي يباح له لأنّ الموت جوعا أشدّ ضرراً من أكل الميتة أو الدّم أو لحم الخنزير، بل الضرر في ترك الأكل محقق وفي تناول المحرم

١– المادة ٢٢مجلة. وانظر: نظرية الضرورة للزحيلي: ص ٢٤٥.

٢– المادة ٢٣ مجلّة.

٣– جامع البيان للطبري: ٨٨/٢.

مظنون»[1].

ومن أمثلة هذا المعنى: أنّ من جاز له اقتناء كلب للصيد أو الحراسة، لم يجز له أن يقتني زيادة على القدر الذي تندفع به حاجته، وأنّ من اضطر في خاصة نفسه للعمل في مخمرة أو معمل للخمر، لم يجز له الاستمرار في ذلك بعد أن تزول الضرورة، كأن يعرض عليه عمل بأقلّ من أجره الأول فيزهد فيه رغبة في الأجر الأعلى.

ومن الأمثلة أيضا: أن من استشير في خاطب يريد خطبة امرأة، فله أن يذكر مساوئه؛ ولكن بالقدر الذي يفهم المقصود، ولا يتبسط أو يتوسع في ذلك، وإلاّ كان غيبة، ولذلك: إن اكتفى بالتعريض كقوله: «لا يصلح لك» لم يعدل إلى التصريح[2].

– الاضطرار لا يبطل حق الغير[3]:

وهذه القاعدة كسابقتها بيان وتقييد للعمل بقاعدة الضرورات تبيح المحظورات، وتلتقي معها في الأساس الذي بنيت عليه: وهو الوقوف مع الاستثناء وإحاطته بحدود تمنعه من الخروج عن طبيعته؛ حتى لا يكرّ على أصله بالإبطال؛ بما يحقق الاعتدال في فهمه وتناوله. ومعنى القاعدة: أن الاضطرار وإن كان سببا من أسباب إباحة الفعل، كما في حال أكل الميتة وتناول الدّم والخمر ونحوها، أو سببا من أسباب امتناع المسؤولية الجنائية مع بقاء الفعل محرما؛ كالتلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه، فإنه لا يسقط حق إنسان آخر من الناحية المادية، وإن كان يسقط حق الله، ويرفع الاثم والمؤاخذة عن المضطر أو المستكره؛ إذ لا ضرورة لإبطال حقوق الناس، وإنما تتجلى الضرورة في الحفاظ على حياة المضطر فيأخذ مال غيره –

١– نفسه.

٢– سبل السلام: ١١٣/٣.

٣– المادة ٣٣ مجلة.

والضرورة تقدّر بقدرها– ومن ثَمَّ وجب دفع بدله[1].

وعلى هذا نصّ الفقهاء: أن من اضطر بسبب الجوع الشديد إلى طعام الغير، فله أن يأخذه جبرا عنه، ولكنه يضمن قيمته بعد زوال وصف الاضطرار.

وإذا انتهت مدة عقد الإيجار بالنسبة لسفينة مأجورة كانت وسط عرض البحر، أو بالنسبة لأرض مزروعة مأجورة، فإن مدة الإيجار تمدد للضرورة لإدراك الزرع ونضجه، وخروج السفينة إلى الشاطئ، على أن يدفع المستأجر أجر المثل عن المدة المذكورة[2].

المطلب الثالث: كلية إلزامية العقود

المراد بإلزامية العقود –أو اللزوم فيها–: ألا يستطيع أحد طرفي العقد بعد تكوينه التحلل من قيده ما لم يتفقا على الإقالة، فإن العقد رابطة تربط المتعاقدين فلا يستطيع أحدهما هدم العقد ولا تعديله[3].

وكون اللزوم في العقود كلّية تشريعية وأصلا فيها هو ما تقرره النصوص، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ ﴾ (المائدة: ١)، وقوله سبحانه أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ﴾ (الصف: ٢، ٣)، وقال عز وجل: ﴿ وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا ﴾ (الإسراء: ٣٤)، وقال عز من قائل: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ ﴾ (النحل: ٩١)، وقال جل وعلا: ﴿ وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡ ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، وهو أمر بتوثيق عقد البيع بالشهادة حتى لا يقع التجاحد للبيع، فلو كان غير لازم ما احتيج إلى توثيقه[4].

١– نظرية الضرورة للزحيلي: ص ٢٥٩.

٢– نفسه: ص ٢٥٩– ٢٦١.

٣– ضوابط العقد في الفقه الإسلامي للتركماني: ص١٩٧.

٤– فتح القدير لابن الهمام: ص ٢٥٨/٦.

وقال ﷺ: «المسلمون على شروطهم»[١]، وورد الحديث بلفظ: «المؤمنون عند شروطهم»، أي إنما تظهر حقيقة إيمانهم عند الوفاء بشروطهم[٢]، وقال ﷺ: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»[٣]، ولا شكّ أن العقد نوع من التعاهد، ومن أقوى النصوص دلالة في هذا المعنى قوله ﷺ: «البيّعان بالخيار ما لم يفترقا»[٤]، فمفهومه أنهما إذا تفرّقا وانفصلا عن مجلس العقد لم يكن لأحدهما الخيار في فسخ عقد البيع؛ فقد صار تنفيذه لازما لهما.

وقرّر الفقهاء بناء على هذه النصوص وأمثالها أن الأصل في العقود اللزوم، وجعلوا ذلك سمة غالبة لها، بناء على أن العقد تمّ بإرادة الطرفين وبرضاهما، فيقتضي ذلك أن ينتج آثاره التي أنشئ من أجلها، وهذا ما يعبر عنه بمبدأ الرضائية في العقود. ومن الواضح أن استقرار المعاملات بما يحقق مصالح الناس وغاياتهم من إنشاء العقود وإبرامها لا يتم إلا باحترام القوّة الملزمة للعقد، قال الشهاب القرافي رحمه الله: «اعلم أن الأصل في العقود اللزوم؛ لأن العقد إنما شرع لتحصيل المقصود من المعقود به أو المعقود عليه ودفع الحاجات، فيناسب ذلك اللزوم دفعا للحاجة وتحصيلا للمقصود»[٥]. وقد عبّر الفقهاء عن هذا المعنى بصيغة أخرى فقالوا: «من سعى في نقض ما تمّ من جهته فسعيه مردود عليه»، ومن ذلك: أن المكلّف إذا عقد عقداً أو التزم بشيء أو قام بتصرف، أو أقرّ بحقٍّ، فإنه في كل ذلك

١- البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الإجارة، باب أجر السمسرة، تعليقا: ٧٩٤/٢. والترمذي في الجامع الصحيح، أبواب الأحكام، باب ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس: ٦٣٤/٣، رقم ١٣٥٢.

٢- أحكام القرآن لابن العربي: ٥٢٧/٢.

٣- رواه البيهقي في السنن الكبرى: ٢٣١/٩. وابن حبان في صحيحه، كتاب الإيمان، باب ذكر خبر يدل على أن المراد بهذه الأخبار نفي الأمر عن الشيء للنقص عن الكمال، حديث رقم ١٩٤.

٤- رواه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب ما يمحق الكذب والكتمان في البيع: رقم ١٩٧٦. ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين: رقم ١٥٣١.

٥- الفروق: ١٣/٤.

ملزم بما صدر منه؛ لأن هذه الأمور مبنية على الجدية والالتزام، ولا مجال للتلاعب فيها، فإذا صدر عن المكلف شيء منها ثمّ رجع عن ذلك، وأراد أن ينقضه فإن رجوعه لا عبرة به، ونقضه لما عقده مردود عليه ولا يلتفت إليه؛ لأن الشّأن في ذلك أن يبنى على الصرامة.

هذا هو الأصل إذن في العقود، وهو مبني كما ترى على الاعتدال وتحقيق التوازن في الالتزامات التي مبناها على الرضا والاختيار، غير أن اختلال هذا التوازن عند تنفيذ العقد، مما يترتّب عنه الإجحاف بحق أحد الجانبين، فيتضرر بتنفيذه ضررا لم يكن ليلتزمه بالعقد، يسلب عنه صفة اللزوم ويمنحه حقّ الفسخ، ولا يجوز حينئذ للمتعاقد الآخر التمسك بالحق المكتسب بالعقد في طلب الالتزام. وهذا الاستثناء من الأصل هو ما يقتضيه علاج هذا الضرر الذي لم يكن متوقعا عند إنشاء العقد.

ومثال ذلك: ما قرّره الحنفية من أن كل عذر لا يمكن معه استيفاء المعقود عليه إلا بضرر يلحقه في نفسه أو ماله يثبت له حقّ فسخ الإجارة، لأنه لو لزم العقد عند تحقق العذر، لَلَحَق صاحب العذر ضرر لم يلتزمه بالعقد، فكان الفسخ في الحقيقة امتناعا عن التزام الضرر[1]..

جاء في البدائع: «والعذر إما أن يرجع للعين المؤجرة، كمن استأجر حماما في قرية مدة معلومة، فنفر الناس ووقع الجلاء، فلا يجب الأجر، وإما أن يرجع للمؤجّر، كأن يلحقه دين فادح لا يجد قضاءه إلا من ثمن العين المؤجرة، فيجعل الدين عذراً في فسخ الإجارة، وكذلك لو اشترى شيئًا فآجره ثمّ اطلع على عيب به، له أن يفسخ الإجارة ويرده بالعيب، وإما أن يرجع العذر للمستأجر، نحو أن يفلس فيقوم من السوق، أو يريد سفرًا، أو ينتقل من الحرفة إلى الزراعة، أو من الزراعة إلى التجارة... وكما إذا كانت الإجارة لغرض ولم يبق ذلك الغرض، أو كان عذر يمنعه من الجري على موجب العقد شرعا، تنتقض الإجارة من غير نقض، كما لو استأجر إنسانا

١– حاشية ابن عابدين: ٥٤/٦. بدائع االصنائع: ١٩٧/٤. تبيين الحقائق: ١٤٥/٥.

لقطع يده عند الأكلة أو لقلع السنّ عند الوجع، فبرأت الأكلة وزال الوجع، تنتقض الإجارة»[1].

ومثل هذا: أنّ من اشترى ثمرًا فأصابته جائحة فإنه يوضع عنه من الثمن مقدار ما أصابته الجائحة[2]، أي أن الالتزام الذي ترتب بإنشاء العقد يسقط منه ما يقابل الجائحة التي لم تكن متوقعة فحسب، فهو علاج آني اقتضاه النظر في مصلحة المتعاقد المنكوب، وأما باقي الصفقة السالمة عن العاهة مما يمكن معها استيفاء الغرض من العقد فيمضي بناء على القوة الملزمة في التعاقد، ولا يجوز للمتعاقد المتضرر أن يستقيل من إتمام الصفقة بحجة ما أصابها من الجائحة، وهذا الاعتدال بين أصل الإلزام وعلاج هذه الحالة الطارئة هو ما تفصله أحكام الجائحة من مثل:

– أنه يوضع عن المشتري من الثمن مقدار ما أصابته الجائحة بشرطين: أن تصيب الجائحة ثلث الثمرة فأكثر، فإن أصابت أقلّ من الثلث لم يوضع عنه شيء[3]، فتقرير حدّ الثلث فاصلا بين الحالتين هو التعبير عن التوازن الذي يجب أن يسود بين استصحاب الأصل وعلاج الظرف الطارئ، فكأنما رأوا أن ما دون الثلث إعمال الالتزام فيه أَوْلى، وأن ما زاد عن ذلك فهو استثناء يعالج بقدره.

– أن إهمال المشتري وتهاونه في جذ الثمار والزروع بعدما نضجت حتى أصابتها الجائحة لا يعفيه من تحمل أعباء العقد كاملة، فلا يوضع عنه شيء من الثمن[4]، وهذا في موافقته للعدل بيِّن.

– أن الجائحة لم تكن متوقعة ولم يمكن دفعها بأن كانت ناتجة عن آفات سماوية، من مثل: البرد والقحط والعفن والجراد... أما ما أمكن

١– بدائع الصنائع، مصدر سابق.

٢– القوانين الفقهية: ص ٢٦٧.

٣– بداية المجتهد: ٢/١٩١.

٤– نفسه.

الاحتراز منه والاحتياط له، وهو فعل الآدمي فلا يعد جائحة، ولهذا لما دار فعل السارق والجيش بين الأمرين وقع فيه اختلاف[1].

– و هكذا نخلص إلى أن التوسط في مراعاة القوة الملزمة للعقد المبنيّ على التراضي هو الأصل فيه، وأن طروء ظروف قاهرة تجعل من تنفيذ جميع الالتزامات عبئا ثقيلا، موجب للعدول عن هذا الأصل.

المطلب الرابع: كلّيّة منع الغرر في المعاملات

الغرر في اللغة: تعود معانيه إلى: الخطر، والجهل، والخديعة[2].

وفي الاصطلاح: ما شكّ في حصول أحد عوضيه، أو مقصود منه غالباً[3]. قال ابن رشد رحمه الله، موضحا أوجه الغرر وحالاته: «والغرر يوجد في المبيعات من جهة الجهل على أوجه: إما من جهة الجهل بتعيين المعقود عليه، أو تعيين العقد، أو من جهة الجهل بوصف الثمن والمثمون في المبيع، أو بقدره، أو بأجله إن كان هناك أجل، وإما من جهة الجهل بوجوده أو تعذر القدرة عليه، وهذا راجع إلى تعذر التسليم، وإما من جهة الجهل بسلامته...»[4].

والنهي عن الغرر كلية شرعية، دلّت عليها النصوص، من ذلك قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ ﴾ (النساء: ٢٩). والغرر من الباطل. وهو ينافي التراضي فامتنع به العقد. ومن ذلك قوله ﷺ: « لا تشتروا السمك في الماء فإنه غرر»[5]. وقد روى أبوهريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ: «نهى عن بيع الغرر»[6]. ونهى ﷺ عن بيع الحصاة، والملامسة، والمنابذة، وحبل الحبلة،

١– القوانين الفقهية، مصدر سابق.

٢– مختار الصحاح: مادة «غره»، ص ٤٧١. معجم مقاييس اللغة: مادة «غر»: ٢٨١/٤. القاموس المحيط: مادة «غر»: ١٠١/٢.

٣– شرح حدود ابن عرفة: ٣٥٠/١.

٤– بداية المجهد: ١٥١/٢، وانظر: القوانين الفقهية: ص ٢٦١، ٢٦٢.

٥– رواه الإمام أحمد عن عبد الله بن مسعود: رقم ٣٦٧٦.

٦– رواه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في بيع الغرر: رقم ٣٣٧٦.

وما ﴿ بطون الأنعام حتى تضع، وضربة الغائص، وعن بيعتين ﴿ بيعة[١]. وغيرها من بيوع الجهالة وكلها بيوع غرر.

كما نهى ﷺ عن بيوع كثيرة لما فيها من الجهالة، والجهالة من الغرر، كبيع المزابنة: وهو بيع التمر اليابس بمثله رطبا، والمحاقلة: وهو بيع الزرع ﴿ سنبله بمثله يابسا، والمخاضرة: وهو بيع التمر قبل بدو صلاحه[٢]. فقد تظاهرت هذه الأحاديث، وغيرها كثير على المنع من الغرر، فكان بذلك أصلا شرعيا. قال الإمام النووي رحمه الله: «النهي عن بيع الغرر أصل من أصول الشرع يدخل تحت مسائل كثيرة جدًّا»[٣]. ومن أمثلة المعاملات الداخلة تحت هذا الأصل ﴿ عصرنا هذا كثير من عقود التأمينات، فإن مبناها على الاحتمال.

– وابتناء النهي عن هذه العقود على التوسط والاعتدال بيّن من حيث القصد إلى رفع الغبن اللاحق بأحدهما، إذ الغبن ظلم، والظلم مناف للعدل كما هو معلوم، فناسب النهي عنه لإعدام ماهية الغبن بسبب الغرر والجهالة.

وأي معنى يبقى للعقد إذا كان لا يحصّل غرضاً، ويفوت المقصود منه مع الغرر والجهالة، وتضيع به الأموال المبذولة؟!، يؤيد ذلك أن الشرع الحكيم ﴿ المعاملات التي مبناها على الإحسان الصرف ولا يقصد بها تنميّة المال كالصدقة والهبة والإبراء لما كان قصده الحث عليها والتوسع فيها بكل طريق بالمعلوم والمجهول، فإن ذلك أيسر لكثرة وقوعه قطعا، و﴿ المنع من ذلك وسيلة إلى تقليله، ولأن الموهوب له مثلا لا ضرر يلحقه بالهبة التي احتوت الغرر، أو لم يجد فيها ما يقصد بها عادة، إذ إنه لم يبذل شيئا[٤].

١– روى هذه الأحاديث أصحاب السنن وبعضها ﴿ الصحيح.

٢– شرح معاني الآثار للطحاوي: ٢٣/٤.

٣– نيل الأوطار: ١٤٨/٥.

٤– تهذيب الفروق: ١٧٠/١– ١٧١.

المبحث الثاني: أثر الوسطية في القواعد الفقهية

تبين بما ذكرناه في المبحث السابق أن انبناء كليات التشريع على التوسط والاعتدال أمر متقرر في أغلب الأحوال، وقد اقتضى الإفصاح عن ذلك التعريج على بعض القواعد الفقهية المندرجة تحت تلك الكليات ليتم المعنى المراد، غير أن محلّ ذلك من البحث هو هذا الموضع، وقد تقدم آنفا الفرق بين قواعد الفقه وقواعد الشريعة فلا نعيده، أما بيان أثر الوسطية في القواعد الفقهية فيتجلى من خلال هذه النماذج:

المطلب الأول: الخراج بالضمان[١] والغرم بالغنم[٢]

هاتان قاعدتان فقهيتان تفيد كل واحدة منهما عكس ما تفيده الأخرى، وكلاهما تعبير عن المنهج الوسط بين تحمل الأعباء، وتحصيل المنافع، ويظهر ذلك ببيان معناهما:

أما قاعدة «الخراج بالضمان» فمعناها كما قال الزركشي رحمه الله: إن «ما خرج من الشيء من عين ومنفعة وغلة؛ فهو للمشتري عوض ما كان عليه من ضمان الملك، فإنه لو تلف المبيع كان في ضمانه فالغلة له، ليكون الغنم في مقابلة الغرم»[٣]. وهذا المعنى هو ما يوضحه سبب ورود الحديث الوارد بهذا الشأن: أن رجلا ابتاع غلاما فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم، ثم وجد به عيبا، فخاصمه إلى النبي ﷺ فردّه عليه، فقال الرجل: يا رسول الله، قد استغل غلامي، فقال رسول الله ﷺ: «الخراج بالضمان»[٤]. فأنت إذا تأملت في القاعدة رأيت أن مبناها على العدل والموازنة بين امتلاك المنافع وضمانها، وهذا ما تقتضيه الحكمة؛ إذ ليس من العدل أن نحكم بالمنع من ملك المنفعة أو الحق في الانتفاع، ثم إذا وقع هلاك العين أو تلفها حكمنا

١- المادة ٨٥ مجلة.

٢- المادة ٨٧ مجلة.

٣- المنثور: ٢/١١٩.

٤- أخرجه ابن ماجه في التجارات، باب الخراج بالضمان، رقم ٢٢٤٣.

حينئذ بضمانها، وإخراجها من ملك المشتري، فحتى لا يختل ميزان التعادل وجب القول: أن من وضع يده على شيء استلزم ضمانه إذا ضاع في تلك اليد، ومقابل ذلك: فإن لصاحب اليد خراج الشيء الذي هلك في يده وفي ذمته.

وأما قاعدة «الغرم بالغنم» فمعناها: أن «الغرم» وهو ما يلزم المرء لقاء شيء من المال أو نفس مقابل «بالغنم»، وهو ما يحصل له من مرغوبه من ذلك الشيء[1]، أي: أن التكاليف والخسارة التي تحصل من الشيء تكون على من ينتفع به شرعا[2]، وهذا المعنى وإن كان مستفادا بالمفهوم من القاعدة السابقة؛ إلا أن النصّ عليه يؤكد حرص الفقهاء على مراعاة العدل ومقتضيات الحكمة والاعتدال، ولا يقال إن ذلك يرجع إلى اختلافهم في الأخذ بالمفاهيم في نصوص الشارع، مما دفعهم إلى التنصيص على المعنى المقابل؛ لأنا نقول: إن شيوع القاعدة على ألسنة الفقهاء وفي مصنفاتهم وتجريدها من أصلها الذي انتزعت منه يجعلها في العرف الغالب من كلام الناس وخطاباتهم، ومعلوم أن الحنفية والجمهور جميعا متفقون على الأخذ بالمفهوم في كلام الناس.

ويجمع هاتين القاعدتين معا قول الفقهاء: «النعمة بقدر النقمة والنقمة بقدر النعمة»[3]. والجملة الأولى مرادفة لقاعدة «الخراج بالضمان»، والجملة الثانية مرادفة لقاعدة «الغرم بالغنم»، وكأنهم لم يكتفوا بالنص على كل معنى على حدة، فجمعوا ذلك في هذه العبارة ترسيخا وتثبيتا لمعنى العدل والاعتدال في تحمل الأعباء وتحصيل المنافع، وقد رأى الشيخ الزرقاء رحمه الله معنى زائدا على مجرد الترادف فأخذ من لفظ «بقدر» في العبارة، ما يشعر بأن كون الخراج لقاء الضمان، وكون الغرم لقاء الغنم ينبغي أن

١- شرح القواعد الفقهية للزرقاء: ص٤٣٧.

٢- المدخل الفقهي العام: ٢/١٠٦٩.

٣- المادة ٨٨ مجلة.

يكون أحدهما بقدر الآخر فيما يمكن فيه محافظة التقدير[1]، وهو ملحظ قوي يزيد في تأكيد معنى الموازنة والحفاظ على إقامة الميزان بالقسط في مقابلة المنافع بالضمان، وذلك بمراعاة «قدر» كلّ منهما ما أمكن ذلك، فإن الأجر على قدر النصب، فتأكّد بهذا ابتناء هذه القواعد متفرقة ومجتمعة على التوسط والاعتدال.

المطلب الثاني: إعمال الكلام أولى من إهماله، ولا ينسب لساكت قول.

إعمال الكلام أولى من إهماله[2]، ولا ينسب لساكت قول[3]: هاتان القاعدتان موضوعهما واحد، وهو الكلام باعتبار صدوره من المتكلم، ولبيان أن مدارهما على التوسط والاعتدال أقول: إن نعمة البيان من أجلِّ النعم التي أسبغها الله على الإنسان، وكرمه بها على سائر الخلق، قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ (الرحمن: ١-٤). ولما كانت هذه النعمة عظيمة القدر استوجب ذلك صونها من أن تهدر في اللغو والعبث، وهو ما ترشد إليه آيات وأحاديث كثيرة في هذا المعنى. والعقل أيضا يقضي بمنع المرء أن يتكلم بما لا فائدة فيه، وفي المثل: من كثر لغطه كثر غلطه. ولما كانت وظيفة الكلام إنما هي التعبير عن مكنونات النفس وبواعث المرء ومقاصده، وأنه إنما توجد حقيقته لتحقيق هذا الغرض، فقد قرّر الفقهاء بناء على هذا أن: «إعمال الكلام أولى من إهماله»، أي أن كلام العاقل يصان عن الإلغاء ما أمكن، بأن ينظر إلى الوجه المقتضي لتصحيح كلامه فيرجّح، سواء كان بالحمل على المجاز أو غيره، و ذلك لأن المهمل لغو[4].

وهذا الإعمال هو الذي يقضي به العدل تحقيقا لوظيفته في الإبانة عن المقاصد كما تقدّم، ومنعاً للنعمة أن تهدر في غير ما وجدت لأجله، ومن هذا

١- شرح القواعد الفقهية: ص٤٤١.

٢- المادة ٦٠ مجلة.

٣- من المادة ٦٧ مجلة.

٤- المنثور: ١/ ١٧٤.

المعنى ما قرّره الفقهاء أيضا أن التصرفات والعقود إذا دارت بين الألفاظ الموضوعة لها لغة وبين مقاصد العاقدين منها ونياتهم فيها؛ فإنها تصرف للمقاصد والمعاني؛ لأن الكلام إنما يوجد لخدمة الباعث، والمعنى كما قال الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعِلَ اللسان على الفؤاد دليلا

فقعدوا بناءً على هذا أن «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني»[1]، كما قعّدوا جريا على هذا الأصل وتحقيقاً لمعنى العدل في فهمه والحكمة من وجوده أن «التأسيس أولى من التأكيد»[2]، ومعناها: أن حمل الألفاظ المكررة على التأسيس لمعنى جديد وفائدة جديدة أولى من حملها على مجرد تقوية المعنى المتقدم وتوكيده، لما في الأول من إعمال للفظ وفي الثاني من إهمال له من جهة كونه لم يفد معنى جديداً، لكن هذا الأصل قد يتخلف، بأن لا يمكن إعمال الكلام ولا حمله على أي وجه من الوجوه لتعذر ذلك كلّه، فحينئذ يصار إلى الإهمال، وهي حالة استثنائية عبّرت عنها القاعدة الفقهية: «إذا تعذّر إعمال الكلام يهمل»[3]، وقد تقدّم غير ما مرة أن الاستثناء إنما هو لعلاج واقع فلا ينبغي أن يتوسع فيه، لئلاّ يزاحم الأصل أو يطغى عليه، ولهذا عبر الفقهاء عن حالة وسطى بين إعمال الكلام من كلّ وجه الذي هو الأصل وبين إهماله الذي هو استثناء فقالوا: «إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز»[4]. ومعلوم أن المجاز بدل الحقيقة وفرع عنها، وهو ما يعني الحفاظ على مبدأ الإعمال ولو بوجه حتى لا يصار إلى الاستثناء.

فإذا كان الاعتدال يقتضي أن صدور كلام من عاقل يستلزم إعماله ما أمكن كما تقدم؛ فإن العدل والمنطق يقضيان أيضا بأن من لم يصدر

١- المادة ٣ مجلة.

٢- غمز عيون البصائر: ١/٤٢٩.

٣- المادة ٦٢ مجلة.

٤- المادة ٦١ مجلة.

منه أيّ قول فلا ينسب إليه شيء؛ لما في إضافة ذلك إليه من المنافاة للحقيقة -والواقع- الموقعة في الكذب والبهتان، وهذا ما عبر عنه الفقهاء بقولهم: «لا ينسب إلى ساكت قول»[1]، ويستفاد منه أن السكوت من المكلّف لا يعقد به شيء من العقود والالتزامات والتصرفات وغيرها مما ينبني عليه أثر شرعي؛ لأن الأصل فيه أنه لا يدل على موافقة ولا عدمها.

لكن هذا الأصل قد يتخلف أحيانا، فيجعل السكوت في حكم النطق، وذلك في موضع تمس الحاجة فيه إلى البيان، وهو ما اصطلح عليه بـ: «السكوت الذي يكون بدلالة حالة المتكلم»[2]، أي الحاجة إلى الكلام مع القرائن الحالية المرجحة، فحينئذ يجعل السكوت بيانا، وقد عبّرت المجلة عن الأصل والاستثناء معا فجاء في قاعدتها السادسة والستين قولها: «لا ينسب إلى ساكت قول، لكن السكوت في معرض الحاجة بيان»، وهو استثناء محصور على أية حال معدودة مسائله بالاستقراء[3].

ومن أمثلته: سكوت البكر البالغة عند الاستئذان بالزواج، فإن مثل هذا السكوت جعل بيانا للرضا بسبب وجود مانع الحياء، كما ورد الدليل باعتبار ذلك. ومنه أيضا: جواز بيع المعاطاة عند من يجيزه وهم المالكية والحنابلة وبعض الشافعية[4] كابن سريج، إذ إن حقيقته: صدور الإيجاب من أحد الطرفين وسكوت الآخر، أو أن يقع الإيجاب والقبول مدلولا عليهما معا بالسكوت؛ كأن يضع المشتري الدراهم للبائع ويأخذ ما يقابلها من السلعة والبائع ساكت.

١- الأشباه والنظائر للسيوطي: ص٢٦٦. غمز عيون البصائر للحموي: ١/٤٣٨.

٢- كشف الأسرار: ٣/١٤٨.

٣- القواعد الفقهية: علي أحمد الندوي: ص٤٢٠.

٤- المجموع: ٩/١٦٢. المغني: ٤/٥.

المطلب الثالث: لا عبرة للتوهم ولا بالظن البين خطؤه، و لا حجة مع الاحتمال، لكن الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان.

هذه قواعد أربع نصّ عليها الفقهاء في مصنّفاتهم، و هي جميعا تدور في فلك واحد هو: إثبات الأحكام.

والقاعدة الأولى تقرّر أنه لا اكتراث بالتوهم و لا يبنى عليه حكم شرعي، بل يعمل بالثابت قطعا أو ظاهرا دونه[1]، كما يفهم منها أنه لا يجوز تأخير الشيء الثابت بصورة قطعية بوهم طارئ[2]. فلو أثبت الورثة إرثهم بشهود قالوا: لا نعلم له وارثا غيرهم، يقضى لهم، ولا عبرة باحتمال ظهور وارث آخر يزحمهم، لأنه موهوم، وكذلك لو أثبت الغرماء ديونهم بشهود قالوا: لا نعلم له غريما غيرهم يقضى لهم، ولا عبرة لما عساه يظهر من الديون؛ لأنه وهم مجرد[3].

وبناء هذه القاعدة على الاعتدال والوسط بيِّن ظاهر: من حيث إن الوهم هو إدراك الطرف المرجوح من طرفي أمر متردد فيه، فإذا كان الشك ملغًى في الشرع، كما في حديث عباد بن تميم عن عمّه أنه شكا إلى رسول الله ﷺ الرجل الذي يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة، فقال: «لا ينفتل – أو لا ينصرف – حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا»[4]. والشك: هو التردّد بين الطرفين إذا كان على السوية[5]، فالوهم أولى بأن يلغى ولا يكترث به لأنه أحط درجة من الأول وغير كاف؛ إذ إن بناء الأحكام على المرجوح وترك

١– شرح القواعد للزرقاء: ص٣٦٣.

٢– درر الحكام: ١/٦٥.

٣– شرح القواعد الزرقاء: ص ٣٦٣.

٤– البخاري: ١/٤٦، باب لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن.

٥– جاء في المحصول للرازي: «التردد بين الطرفين إذا كان على السوية فهو على الشك وإلا فالراجح: ظن، والمرجوح وهم»: ١/١٠١، تحقيق د.العلواني، وانظر: المنثور: ٢/٢٥٥. و: غمز عيون البصائر: ١/٨٤.

الراجح مناف للحكمة وما فطر عليه العقل[1]، ولو قال بذلك أحد أو عمل به لكان منسوبا إلى التقصير والتفريط في نظر العقلاء، وهو أمر من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تأكيد، وقد استقرّ في الفقه الإسلامي العمل بخلافه، وهو الظن، وبنى الفقهاء عليه الأحكام لأنه إدراك الطرف الراجح، ولم يشترطوا العلم واليقين؛ لأن ذلك متعذر في غالب الأحيان، وهو ما يشهد لنظرية الوسطيّة ويؤيّدها كما تقدّم، غير أن هذا الظن إذا تبيّن بعد الحكم أو العمل به أنه كان خطأً، فإن القاعدة الثانية تقرر أنه لا عبرة به حينئذ بل يجعل كأن لم يكن، إذ ليس من الاستقامة والعدل في شيء الوقوف مع الانحراف والزلل بعد وضوحه. وقد أرشد إلى ذلك سيدنا عمر في خطابه في القضاء إلى أبي موسى رضي الله عنهما وذلك قوله له: «ولا يمنعنك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشد أن تراجع فيه الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل...»[2]. فجريان القاعدة على التوسط من هذا الوجه أيضا من الوضوح بمكان لما في الخطأ والزلل من تفريط و تقصير.

وأما القاعدة الثالثة فهي تتميم لمعنى القاعدتين قبلها، ومعناها: أنه لا برهان مقبول ولا احتجاج مسموع مع قيام الاحتمال وانتصابه على أن ما قامت به الحجة ليس خاليا من التهمة، فإن التهمة إذا تمكنت من فعل الفاعل حكم بفساد فعله[3]. قال الإمام الدبوسي معبّرًا عن هذا المعنى: «الأصل عند أبي حنيفة رحمه الله أنه يعتبر التهمة في الأحكام، فكل من فعل فعلا وتمكنت التهمة في فعله حكم بفساد فعله»[4].

وتأتي القاعدة الرابعة متممة وخاتمة لمعنى الاعتدال في إثبات الأحكام وتقريرها، فتقرر أن الثابت بالبرهان أي البيّنة العادلة كالثابت بالعيان وهو

١– بناء على الغالب الأعم، ومعلوم أن من القواعد عدم اطراد القواعد.

٢– إعلام الموقّعين: ١/٨٦.

٣– شرح القواعد للزرقاء: ص ٣٦١.

٤– تأسيس النظر: ص٤٠.

المشاهدة، فإذا أقام المرء على دعواه دليلا أو بينة فإنه يحكم له ولا تسع مخالفته[1]، إذ لو قيل بعدم ثبوت الأحكام إلا بالعيان والمشاهدة لوقع الناس في الحرج، ولفاتت الحقوق على أصحابها في غالب الأمر، ولتعطل القضاء والحكم بين الناس، وكل ذلك مناف للحكمة والمصلحة، وقد ثبت أن البينة حجة ثابتة في الشرع، ومعلوم أنّ البيّنة غير مختصرة في المشاهدة ولهذا قال ابن القيم رحمه الله: «... إن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثمَّ شرع الله ودينه »[2].

وقال في معرض حديثه عن معنى البينة: «إن الشارع في جميع المواضع يقصد ظهور الحق بما يمكن ظهوره به من البينات التي هي أدلة عليه وشواهد له: و لا يردّ حقا قد ظهر بدليله أبداً؛ فيضيع حقوق الله وعباده ويعطلها، ولا يقف ظهور الحق على أمر معيّن... بل لما ظن هذا من ظنه ضيّعوا طريق الحكم، فضاع كثير من الحقوق لتوقف ثبوتها عندهم على طريق معيّن، وصار الظالم الفاجر ممكَّنا من ظلمه وفجوره، فيفعل ما يريد، ويقول: لا يقوم علي بذلك شاهدان اثنان.. ولو عرف ما جاء به الرسول على وجهه لكان فيه تمام المصلحة المغنية عن التفريط والعدوان»[3]، وهذا النص واف بشرح معنى القاعدة، وأن مدارها على التوسط والعدل والحكمة، وعليه أقام ابن القيم رحمه الله كتابه الطرق الحكمية.

١- انظر: شرح القواعد للزرقاء: ص ٣٦٧.

٢- الطرق الحكمية: ص ١٩.

٣- إعلام الموقعين: ١/ ٩٠، ٩١.

المبحث الثالث: أثر الوسطية في النظريات الفقهية

«النظريات الفقهيّة» منهج وأسلوب حديث في صياغة الفقه الإسلامي وتدوينه، لم يعن فقهاؤنا القدامى به، بل ظل تحرير المسائل الفقهيّة عندهم من حيث الطابع العام منصبا على الجانب التطبيقي ويرجع السّبب في ذلك لكون الفقه الإسلامي قد نشأ بطبيعته فقها واقعيا[1]، وظل كذلك في مراحله التي تلت من بعد، وتمثلت هذه الواقعية في تلك الاجتهادات والتخريجات لأحكام النوازل والمستجدات التي حوتها كتب الفقه ومدوناته سيما مصنفات الفتاوى والأقضية، وتبدو الحاجة اليوم ماسة وملحة إلى دراسات نظرية لهذه المادة التطبيقية، لاستكمال الإطار التنظيري لها، توضع في ضوئه الأسس والقواعد والأصول النظرية لضبط فروع الفقه وربط خيوطها في دوائر تمثل كل دائرة منها بناء محكما ينسجم مع سائر الأبنية الأخرى. ومن مجموع هذه الأبنية يتكون صرح الفقه الإسلامي، هذه الأبنية هي ما اصطلح عليه بالنظريات الفقهية العامة.

فقد عرّف الشيخ مصطفى الزرقاء النظريات الفقهية العامة بأنّها: «تلك الدساتير والمفاهيم الكبرى التي يؤلف كل منهما –على حدة– نظاما حقوقيا موضوعيا منبثا في الفقه الإسلامي؛ كانبثاث أقسام الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني، وتحكم عناصر ذلك النّظام في كل ما يتصل بموضوعه من شعب الأحكام، وذلك كفكرة الملكيّة وأسبابها، وفكرة العقد وقواعده ونتائجه، وفكرة الأهلية وأنواعها ومراحلها وعوارضها، وفكرة النيابة وأقسامها، وفكرة البطلان والفساد والتوقف، وفكرة التعليق والتقييد والإضافة في التصرف القولي، وفكرة الضّمان وأسبابه وأنواعه، وفكرة العرف وسلطانه على تحديد الالتزامات، إلى غير ذلك من النظريات الكبرى التي يقوم على أساسها صرح الفقه بكامله، ويصادف الإنسان أثر

١– حيث نجد في مرحلة التّشريع أنّ الحوادث والوقائع يومئذ كان قسم غير يسير منها سببا لنزول القرآن أو لورود السنة.

سلطانه في حلول جميع المسائل والحوادث الفقهيّة»[1].

إنّ فكرة «العقد» مثلا في التدوين الفقهي القديم نجدها مبثوثة إما في شكل أحكام كلية كالحكم بأن «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني»، والحكم أنّ «ما هو من موجب العقد لا يحتاج إلى اشتراطه»، وأن «الجهالة تبطل العقد» وأن «كل عقد فاسد مردود إلى صحيحه... إلخ»، أو في شكل أحكام جزئية ومسائل فرعية وهذا دأب التصانيف الفروعيّة. لكن التدوين الفقهي الحديث لفكرة «العقد» يختلف عن هذا ويسلك منهجا مغايرا يتمثل في التنظير للموضوع معتمدا البحث والدراسة والتجميع، فتتجلى فكرة العقد في شكل: حقيقة التعاقد ومقوماته وأركان العقد –الإرادة العقدية – آثار العقد – انحلال العقد– التصنيفات العامّة للعقود... إلخ. وكل ذلك في دائرة واحدة مجردة عن أعيان الجزئيات ووحدة موضوعيّة مترابطة منتظمة لكل ما يمكن أن يندرج في مسمى «نظرية العقد».

وإن من أهم النظريات الفقهية التي بحثها الكتَّاب المعاصرون، النظريات الآتية: (نظرية العقد[2] – نظرية الملكية[3] – نظرية الضرورة الشرعية[4]– نظرية المصلحة[5] – نظرية التعسف في استعمال الحق[6] – نظرية التقريب

١– المدخل الفقهي العام: ١/ ٢٣٥.

٢– ممن كتب في ذلك: الشيخ محمد أبو زهرة «الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية»، ود. توفيق شحاته: «النظريات العامة للالتزام في الشريعة الإسلامية»، ود. صبحي المحمصاني: «النظريات العامة للموجبات والعقود»، ود. محمد يوسف موسى: «الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي مع مدخل لدراسة الفقه وفلسفته».

٣– من ذلك ما كتبه الدكتور بدران أبو العينين بدران «الشريعة الإسلامية.. تاريخها ونظرية الملكية والعقود».

٤– من أهمّ ما كتب في ذلك: «نظرية الضرورة الشرعية حدودها وضوابطها»، رسالة ماجستير للدكتور محمد جميل مبارك، و«نظرية الضرورة» للدكتور وهبة الزحيلي.

٥– من أهم المؤلفات فيها: «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي»، د. حسان حامد حسان، و«نظرية المصلحة ونجم الدين الطوفي»، د. مصطفى زيد.

٦– كتب في ذلك: الشيخ الدريني: «نظرية التعسف في استعمال الحق».

والتغليب[1] – نظرية تحمل التبعة في الفقه الإسلامي[2] – نظرية الضمان [3] – نظرية الإباحة)[4].

ومن الجدير بالذكر أن هناك أعمالا قيمة تدخل تحت باب التنظير الفقهي، وتنطبق عليها معاييره، وإن لم يسمها أصحابها بذلك، فالعبرة بالمسميات لا بالأسماء،ك: «تعليل الأحكام» للشيخ شلبي، و«التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي» لوحيد الدين سوار، و«سدّ الذرائع» للبرهاني، و«ضوابط العقد في الفقه الإسلامي» لعدنان خالد التركماني.

كما قدّم الأستاذ والخبير جمال الدين عطية فصولا قيّمة عن موضوع التنظير في التراث الفقهي، في كتابه الموسوم بـ «التنظير الفقهي»، وأردفه بنموذج تطبيقي شامل في «النظرية العامة للشريعة الإسلامية». ومن أجلِّ الجهود في هذا المضمار «المدخل الفقهي العام» للشيخ مصطفى الزرقاء رحمه الله، أو «الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد»، كما أراد مؤلفه صياغته.

وإن كان المقام لا يتسع لبيان صلة التوسط بهذه النظريات جميعا فإنا نجتزي بالأهم منها، مع أننا نؤكد سلفا أن مرجع هذه النظريات إلى كليات الفقه وقواعده وجزئياته؛ إذ من ذلك تتكون مادتها، وفي ضوء ذلك تصاغ وتجمع عناصرها ومقوماتها، وقد ثبت بما سبق أن هذه الكليات مبناها على التوسط، فاستلزم ذلك رجوع هذه النظريات أيضا إلى التوسط وابتنائها على العدل والاعتدال، وقد تقدّم ما يشهد لذلك في «كلّيّة نفي الضرر» إذ إن تلك المعاني هي من جملة ما تنبني عليه «نظرية الضرورة الشرعية»، وكذلك

١– انفرد بالكتابة فيها أستاذنا الدكتور أحمد الريسوني، وهي رسالته للدكتوراه بجامعة محمد الخامس بالرباط سنة ١٩٩٢م.

٢– كتب في ذلك: الدكتور محمد زكي عبد البر «نظرية تحمل التبعة في الفقه الإسلامي».

٣– كتب في ذلك الشيخ الدكتور وهبة الزحيلي كتابه «نظرية الضمان».

٤– كتب في ذلك: د. محمد سلام مدكور «نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء»... كما كتب د.محمد ضياء الدين الريس: «النظريات السياسية الإسلامية»، وكتب د. يوسف قاسم: «نظرية الدفاع الشرعي»، وكتب د. عبد الحميد أبو سليمان: «النظرية الإسلامية في العلامات الدولية».

القول في «كلّية إلزامية العقود» وما جاء تحتها؛ وكذا القواعد الفقهية بعدها المتعلقة بموضوع «العقد» فإنها من مباحث «نظرية العقد»، وهو ما أغنى عن التكرار في هذا الموضع، وقد ارتأيت بعد إجالة النظر بحث التوسط في هذه النظريات الثلاث: (التعسف في استعمال الحق – الملكية– المصلحة)؛ إذ الغرض التوضيح بالمثال لا الاستقصاء.

المطلب الأول: أثر الوسطية في نظرية التعسف في استعمال الحق

تقوم هذه النظرية على فكرة «الحق» واستعماله، والمقصود بالتعسف في استعمال الحق هو أن يأتي الشخص أو الجماعة تصرفا مأذونا فيه شرعا، غير أن ذلك يؤدي إلى مناقضة قصد الشارع من الإذن، فيسمى التصرف حينئذ تعسفا وصاحبه متعسفا في استعماله لحقه. يقول الشيخ الدريني عن حقيقته وطبيعته: «يقوم التعسف في استعمال الحق على فعل مشروع لذاته، لأنه يستند إلى حق أو إباحة، ولكن هذا الحق استعمل على وجه يخالف الحكمة التي من أجلها شرع الحق، والمخالفة أو المناقضة تظهر من ناحيتين:

الأولى: من حيث الباعث الدافع الذي حرّك إرادة ذي الحق إلى أن يتصرّف بحقه، لتحقيق غرض غير مشروع، من الإضرار بالغير، أو هدم قواعد الشرع، بتحليل محرم، أو إسقاط واجب، تحت ستار الحق.

الثانية: من جهة النتيجة أو الواقعة المادية أو الثمرة التي تترتب على استعمال الحق بحدّ ذاتها، بقطع النظر عن العوامل النفسية، فإذا كانت تلك النتائج أضرارا أو مفاسد راجحة منع التسبب فيها، أي مباشرة الحق، ووجه المناقضة هنا ظاهر؛ لأن الحقوق لم تشرّع وسائل لتحقيق مضار أومفاسد غالبة؛ الأمر الذي لا يتفق مع أصل الشريعة، من أنها مبنية على جلب المصالح ودرء المفاسد، وأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»[1].

١– الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: ص ٢٦، ٢٧.

فالتعسف إذن، تصرّف داخل حدود الشرع وما أذن به، وهذا ما يفرقه عن المجاوزة والتعدّي في الحقوق الذي يرتكز أساساً على فعل غير مشروع لذاته، بقطع النظر عن باعثه أو نتيجته، حتى ولو كانت نتيجته نفعا؛ ذلك لأنه لا يستند إلى حق أصلا، فهو محض تعدٍّ لتجاوز حدود الحق الموضوعية[1].

هذا إذن معنى التعسف، أما صلة هذه النظرية بالوسطية فقد كفانا مؤنة ذلك صاحب هذه النظرية نفسه، في حاجته إلى تأصيلها وبيان الأسس التي تقوم عليها، وهي أسس تقييد الحق في الفقه الإسلامي، باعتبار أن منع التعسف هو تقييد للحق، فقد خلص إلى أنها تقوم على ستة أصول، هي: اعتبار المصالح في الأحكام، وأصول التكافل الاجتماعي في الإسلام، والتضامن المادي، والتضامن الاجتماعي، والخلافة الإنسانية في الأرض، والأصل السادس: الاعتدال والاقتصاد في التصرف أو الوسطية[2].

وقد بيّن تحت هذا الأصل، بعد أن أورد ما يؤيده من الأدلة الشرعية ومن كلام الشاطبي عن استعمال المباح المفضي إلى الذم[3]، ثمّ ختم ذلك قائلاً: « والذي يعنينا من هذه القاعدة، أنها أساس يؤدي فكرة تقييد الحق، أي يؤيد نظرية التعسف في استعمال الحق، فقد رأينا أن الإمام الشاطبي أتى بفكرة الاقتصاد أو الاعتدال في التصرف، ثمّ انطلق منها إلى توضيح أن عدم مراعاتها يفضي إلى الاكتساب أو الاستعمال المذموم، وإن كان أصل الفعل مباحا لا مذمة فيه...»[4].

فهذا بيان وتنصيص على قيام هذه النظرية، واستنادها على الوسطية دعامة من دعائمها وأصلا تنبني وترتكز في وجودها عليه.

١- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: ص ٢٧، ٢٨.

٢- نفسه: ص ٢٥٤ – ٢٥٧.

٣- انظر: الموافقات: ٩٣/١.

٤- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: ص ٢٥٦، ٢٥٧.

المطلب الثاني: أثر الوسطية في نظرية الملكية

تقوم نظرية الملكية على جملة مباحث وأفكار: من مثل المال ومعناه وأقسامه، وأساس النظرة إليه في الإسلام؛ لأنه بأصله قابل لأن يتملّكه الإنسان، ويلتحق به الحقوق والمنافع لكونها مما يرد عليهما التمليك أيضا، وبيان طرق الكسب؛ من الزرع وإحياء الموات، والعمل والمخاطرة للكسب والخسارة، والكسب بالانتظار الذي هو الربا، كما تعنى بالقيود الواردة على التملك، وطرق نقل الملك... إلى غيرها من المباحث والموضوعات التي يجمعها رباط واحد وفكرة عامة هي: «الملكية».

وإننا إذا تأملنا في هذه الفكرة العامة التي تشكل حجر الأساس في بقاء النوع الإنساني، وجدنا التوسط والاعتدال لائحًا فيها من أوجه متعددة:

- فمن ذلك أن الملك حق من الحقوق التي تثبت للشخص، تضافرت على ذلك النصوص حتى بات من المعلوم من الدين بالضرورة، وإذا كان ذلك كذلك فإنه تجري عليه أحكام «التعسف»، وقد مرّ بك قريبا أنها قائمة على معنى الوسطية، فوجب أن يكون الحق في الملك قائما أيضا على التوسط، لضرورة جريان الحكم في الفرع بناء على جريانه في أصله. و قد مرّ معنا في باب أدلة النظرية ما يؤكد وجوب الاعتدال في إنفاق ما يملكه الإنسان، وهو نوع من تقييد الحق كما هو معلوم.

ومن ذلك: أن الشريعة السمحة أقرت الملكية الفردية كما أقرت الملكية الجماعية، ووازنت بينهما في اعتدال ما زالت النظم التي عرفتها البشرية تنشده إلى اليوم ولمّا تحققه بعد، وبيان ذلك: أن الملكية الفردية أو حرية الآحاد في التملك، حقيقة ثابتة وقاعدة أساسية في النظام الاقتصادي الإسلامي؛ إذ إن ذلك يساير الفطرة الإنسانية وتقتضيه كرامة الإنسان، وهو حافز قوي لإذكاء المواهب والملكات الشخصية، ولكن الشريعة حين قررت هذه الحقيقة ومنحت هذه الحرية، منحتها مقيدة بشرطين:

الأول: عدم الإضرار بالغير أو الجماعة.

والثاني: ألاّ يكون في الاستمساك بها منع خير عن غيره إن لم يلحقه ضرر من المنع[1].

ومن الأدلة الواضحة المقررة لذلك: أنه «كان لسمرة بن جندب نخل في حائط رجل من الأنصار، وكان يدخل هو وأهله فيؤذيه، فشكا الأنصاري ذلك إلى رسول الله ﷺ، فقال له: بعه، فأبى، فقال: أنت مضار، ثم التفت إلى الأنصاري وقال: اذهب واقلع نخله»[2]. فقرّر أن الملكية المتعدية لا حرمة لها.

وروى مالك رحمه الله «أن رجلا اسمه الضحاك، ساق خليجا من العريض، فأراد أن يمرّ به في أرض محمد بن مسلمة، فأبى، فكلّم فيه عمر، فأمره أن يخلي سبيله، فقال: لا والله، فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه، وهو لك نافع تسقي أولا وآخرا و هو لا يضرك؟ فقال محمد: لا، فقال عمر: والله ليمرّنّ به ولو على بطنك، فأمره عمر أن يمرّ به»[3]. فأوجب أن يقوم الإنسان في ملكه بما يكون فيه نفع لغيره ما دام لا ضرر عليه فيه؛ لأن جلب النفع للغير يتضمن دفع الضرر عنه.

وأما إقرارها للملكية الجماعية، فيظهر في الأموال التي ترصد لمنافع العامة ولا يمكن أن تؤدي مقاصدها في ملكية خاصة كالمدارس والمصالح والطرقات، مما لا يمكن أن يؤتي نفعه إلا حيث يكون نفعه للجماعة، ومن هذا القبيل ما حماه الرسول ﷺ من أرض النقيع لخيل المسلمين المرصودة للجهاد[4]، وقد أوضح ذلك الإمام الشافعي حين قال: «إن حمى رسول الله

١- انظر: التكافل الاجتماعي في الإسلام، الشيخ محمد أبو زهرة: ص٢٠.

٢- رواه أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب أبواب من القضاء، حديث رقم ٣٦٣٦.

٣- الموطأ: كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، حديث رقم ١٤٣١.

٤- حمى النبي صلى الله عليه وسلم النقيع لخيل المسلمين، رواه ابن حبان في صحيحه، كتاب السير، باب الحمى، حديث رقم ٤٦٨٣.

ﷺ فيه صلاح لعامة المسلمين، إذ إن الخيل المعدّة لسبيل الله، وما فضل من سهمان أهل الصدقات، وما فضل من النعم التي تؤخذ من أهل الجزية ترعى فيه، فأما الخيل فقوة لجميع المسلمين، وأما نعم الجزية فقوة لأهل الفيء من المسلمين، ومسلك سبيل الخير أنها لأهل الفيء المجاهدين، وأما الإبل التي تفضل عن سهمان أهل الصدقة، فلا يبقى مسلم إلا عليه من هذا صلاح في دينه وفي نفسه، ومن يلزمه أمره من قريب، أو عامة من مستحقي المسلمين...»[1]. ويدخل تحت هذا الباب: الأوقاف الخيرية، وهي الأموال التي رصدها أصحابها للبر، أي للنفع الإنساني العام، فإنها بحكم وقفها وحبسها لا تكون ملكا لأحد.

ومن الملكية الجماعية في نظر كثير من الفقهاء: المعادن والثروات الباطنية، فإنها لا يجري عليها ملك الأفراد، ولا يجوز إقطاعها لأحد؛ لأن الثمرة فيها غير متكافئة مع العمل الذي عمل لاستخراجها، ومن شأن إطلاق اليد في هذا النوع من الأموال؛ أن يكون فيه ضرر شديد بالأمة،ونفع كبير مفرط للآحاد؛ فكان المنطق ألا تثبت في هذا ملكية خاصة[2].

وأما الموازنة والاعتدال بين هذين النوعين من أنواع التملك: فيظهر في الحفاظ والاعتراف للفرد بثمار عمله وكفاحه في الحدود المرسومة « لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب من نفسه». وفي تقرير حق الجماعة في كسب الفرد في الوقت ذاته، فالشريعة لا تهدر المصلحة الفردية كما كانت تذهب إلى ذلك الشيوعية، ولا تقيم فلسفتها على الفرد وتهدر مصلحة الجماعة كما تفعل الرأسمالية.

ومن أمثلة هذه الموازنة: ما قرّره الفقهاء من جواز نزع الملكية الخاصة للمصلحة العامة، كتوسيع مسجد أو طريق عام أو بناء مستشفى أو مدرسة،

١- الأم: ٤/ ٤٧.

٢- انظر: التكافل الاجتماعي للشيخ أبي زهرة: ص ٢٤-٢٨.

أو غير ذلك من المرافق التي يعود نفعها على عموم المسلمين؛ فإذا امتنع من ذلك صاحب الملك الخاص، أجبره وليُّ الأمر، ولكن يعوّض قيمة ما أخذ منه[1]. فنزع الملك كما ترى هو تقديم للمصلحة العامة، وأما تعويضه قيمة ما نزع منه فهو إقرار بملكيته وحقه، ومنعٌ لهذا التصرف أن يكون غصبا وعدوانا.

ومن أوجه الاعتدال في نظرية الملكية أيضا: ما قرره الفقهاء من اجتهادات في «إحياء الموات» الذي ورد به النص، وهو قوله ﷺ: «من أحيا أرضا ميتة فهو أحق بها له»[2]، وفي لفظ البخاري من طريق عائشة رضي الله عنها: « من أعمر أرضا ليست لأحد فهو أحق»[3]، فقد رأى مالك رحمه الله أن الأرض القريبة من العمران ليست محلاّ للإحياء إلا إذا أذن الإمام في ذلك، لأن ما قرب من العمران يؤدّي إلى التشاحن والفتن وإدخال الضرر؛ فلا بدّ فيه من نظر الأيمة؛ دفعا لذلك المتوقع، وما بعد من ذلك لا يتوقع فيه شيء من ذلك فيجوز، وضابط القرب ما بأهل العمران إليه حاجة من رعي ونحوه[4].

فهذا راجع إلى تقييد المصلحة الخاصة إزاء المصلحة العامة، كما هو ظاهر، وقد رأى كثير من الفقهاء أن مجرد السبق ووضع اليد على الأرض الموات بالتحجير عليها مثلا أو وضع الخطوط والعلامات المفيدة لذلك، لايجعل صاحبها مالكا لها ما لم يقم بإحيائها فعلا، من الغرس والزرع فيها، أو البناء، أو إنشاء معامل، أو تهيئتها لذلك، وقد استقر الرأي عند الفقهاء بناء على اجتهاد عمر ط أن فاعل ذلك يمهل ثلاث سنين لإعمارها

١- انظر: الشريعة الإسلامية تاريخها ونظرية الملكية والعقود لبدران: ص ٣٥٥.

٢- رواه أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب إحياء الموات رقم ٣٠٨٥. والترمذي، كتاب الأحكام، باب ما ذكر في إحياء الموات: ٢/٤١٩.

٣- رواه البخاري في كتاب الحرث والمزارعة، باب من أحيا أرضا مواتا، حديث رقم ٢٣٣٥.

٤- المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبد الوهاب، ت: محمد حسن الشافعي، ط الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م: ٢/١٧٥.

وإلا فإن جاء غيره وعمرها كان أحق بها منه[1]. وملحظ الاعتدال في هذا الاجتهاد بيّن، وهو: كون «الإحياء» حقا لجماعة المسلمين على السواء، فأباحت الشريعة بالسبق الاختصاص شريطة القيام بحقه، فلما عطلت الأرض عن العمارة وإجراء الحياة فيها؛ ناسب ذلك عودة الحق العام في التملك، وكانت المهلة الزمنية رعيا لما يتطلبه الإحياء عادة من إعداد وجهد، وهكذا يدور الحكم بين تقرير الملكية العامة وبين الاعتراف بثمار الجهد الفردي في الإحياء، حتى إذا كان هذا الجهد «صوريا» لا ثمرة من ورائه عاد الحكم إلى ما كان عليه من أحقية الجماعة، وهذا لا شك منطق العدل الذي يراعي المقصد من الملك وهو النفع.

المطلب الثالث: أثر الوسطية في نظرية المصلحة

قد أغنت الكتابات المعاصرة الكثيرة في المصلحة[2] عن إعادة تسويد الصحائف بمعناها وأقسامها، وأنها مقصودة للشارع، ودلائل ذلك... إلخ، مما يستلزم البحث فيها عادة. وأما أثرالوسطية في المصلحة فيمكن تجليته من خلال النقاط الآتية:

– أرشد الشارع الإنسان في سعيه لتحقيق مصالحه ودفع المفاسد والمضار عنه إلى أن يكون معتدلا مراعيا الوسط، كي يظفر بمصالحه على أكمل وجه، إذ ربما أفرط فانقطع في أثناء الطريق، وربما عجز بالمرة فلم يحقق شيئا، وهذا معنى ظاهر في غاية الوضوح، وهو راجع إلى الفطرة وما جبل عليه الإنسان من طاقات محدودة.

١– الملكية ونظرية العقد للشيخ محمد أبي زهرة، دار الفكر العربي، ط ١٩٧٦م: ص ١١٤.

٢– منها: ما ذكرناه سابقا في مدخل هذا البحث، ومنها: «ضوابط المصلحة» للدكتور البوطي، و«تعليل الأحكام» للدكتور محمد مصطفى شلبي (الباب الثالث)، وقد كتب غير واحد في دليل الاستصلاح كما هو صنيع الدكتور البغا في «أثر الأدلة المختلف فيها»، والشيخ الزرقاء رحمه الله أفرده ببحث، وتقدم أحد الطلبة برسالة ماجستير عن «المصلحة عند الشاطبي» إلى جامعة محمد الخامس منذ سنوات.

– المعاني الكلية التي تقدمت من مثل رفع الحرج عن المكلف، ودفع الضرر عنه، ومنع الغرر في العقود التي يبرمها... ومثل ذلك النظريتان السابقتان: غاية إقرار ذلك كله هو تحقيق المصلحة، الذي هو معنى قطعي في الشريعة، وقد علم بناء ذلك كله على الاعتدال والتوسط، فلزم أن يكون مبنى تحقيق المصلحة ودفع المفسدة على التوسط.

– وقد تأيد ذلك أيضا في الميدان الاجتهادي: برجوع كثير من الأدلة المتفرعة عن القول بالمصالح كالاستحسان والذرائع ومراعاة الخلاف ومنع التحيل إلى: معنى الاعتدال والوسطية، وقد تقدّم البحث فيه وتقريره.

– إن كثيرا من المصالح يتغير بتغير الزمان والأحوال، وهذا التغير من شأنه أن يؤثر تأثيرا ما على الأحكام الشرعية التي أنيطت بها، وقد بحثنا هذا أيضا في «التوسط في الحكم»، وهو ما يستدعي نظرا جديدا، وتقريرا مناسبا، ووسائل مناسبة لمعرفة وتمييز المصالح والمفاسد التي تغيرت أوضاعها وآثارها تغيرا حقيقيا، وهل ذلك التغيير يستدعي مراجعة أحكامها ويقتضي تعديلها، وإلى أي حد يصل ذلك التعديل، وهذا النظر ينبغي أن «يقدر بقدره، بلا إفراط ولا تفريط»[1]، وهو ما من شأنه أن يحد من غلواء دعوى معارضة النص للمصلحة أو عجز النصوص واختلافها كما لاحظ ذلك الأستاذ الريسوني.

– إن الحاجة ماسة وبادية إلى ضرورة استحضار الوسطية في الترجيح بين المصالح المتعارضة، وتنزيل كلّ مصلحة من ذلك رتبتها اللائقة بها. وهذا المعنى هو الذي يقصده المعاصرون في بحوثهم عن فقه الأولويات، وفقه الموازنات وتقديم الأهم على المهم... إلى غيرها من المصطلحات الدالة على وجوب إعطاء كل مصلحة رتبتها اللائقة بها، كي لا يقع الإفراط والغلو في مصلحة هي في رتبة أخفض؛ كأن تكون من الحاجيات مثلا فتعطى مرتبة

١– انظر تفصيل هذه المسألة في: نظرية المقاصد عند الشاطبي: ص ٢٦٣ – ٢٦٦.

أكبر هي من الضروريات، أو يقع التفريط في مصلحة من الحاجيات فتنزل إلى ما دونها من المكملات، وربما تمالأ على ذلك الناس فيعود ضياع مجموع هذه المكملات على الأصل بالإبطال؛ وهو موقع في تفريط أكبر، فثبت بهذا أن التوسط ملجأ لا بد منه في هذا المقام.



الفصل الثاني

أثر الوسطية
في الفروع الفقهية

المبحث الأول: أثر الوسطية في الأحوال الشخصية

المطلب الأول: تعويض الضرر المترتب على العدول عن الخطبة

الخِطْبة: وعد بالزّواج وليست عقدا، ومن ثم فإن قوّة الإلزام فيها ليست كقوة العقد، وإن كان الخلق والدين يقضيان بالوفاء بالوعد؛ إلا أن يحول دون ذلك عذر قاهر. فإذا حدث وعدل أحد الخاطبين عن الخطبة، وترتب على ذلك ضرر مادي أو معنوي بالطرف الآخر، فهل يحكم بتعويض هذا الضرر أم لا؟ لم يبحث الفقهاء القدامى مسألة التعويض عن الضّرر المادي أو المعنوي الذي يلحق أحد الخاطبين بعدول الطرف الآخر عن الخطبة، كترك وظيفة أو شراء بعض الأمتعة والألبسة، أو الإساءة للسمعة... ولما عرض الأمر على القضاء أوّل مرة انقسم فيها إلى فريقين:

- فريق يرى وجوب التعويض: بناء على أن الخطبة اتفاق والتزام بإجراء عقد الزّواج، فالإخلال بهذا الاتفاق يوجب التعويض.

- وفريق آخر: يرى أن العدول لا يوجب التعويض؛ لأنّ العدول حق ثابت لهما غير مقيد بشرط، والعادل إنّما استعمل حقه ولا ضمان في استعمال الحق.

وبالتأمل نجد أن كلا المسلكين فيه مغالاة:

فالمسلك الأوّل: أخرج الخطبة عن طبيعتها من أنّها مجرد وعد لا التزام فيه إلى أنّها اتفاق ملزم بإجراء عقد الزواج.

والمسلك الثاني: نظر إلى طبيعة الخطبة على أنّها مجرد وعد لا التزام فيه، وأن العدول عنه حق مقرر لكل من طرفيه، ولم يلتفت إلى أنّ هذا الحق قد يساء استعماله فيترتب عليه ضرر.

ثم انتهى القضاء في مصر إلى المبادئ الثلاثة الآتية:

١- الخطبة ليست بعقد لازم.

٢- مجرد العدول عن الخطبة لا يكون سببا موجبا للتعويض.

٣- إذا اقترن بالعدول عن الخطبة أفعال ألحقت ضررا بأحد الخاطبين جاز الحكم بالتعويض.

وهذه المبادئ الثلاثة إذا ضمت إلى بعضها البعض عند التنزيل والنّظر في الوقائع، أمكن القول بجريانها على «قاعدة التوسط» واتساقها مع أحكام الشّريعة من مثل: تحريم التغرير، وإيجاب الضّمان، وقواعد منع الضّرر وما يترتب عليها من نظرية التعسف في استعمال الحق. فإنّه إذا كان للعادل دخل في الضّرر الذي لحق الآخر بسبب عدوله، جاز الحكم بالتعويض، وإلا فلا، إذ لم يوجد منه سبب الضّمان من ضرر أو تغرير[١].

المطلب الثاني: النظر إلى المخطوبة أم التعرف على أفكارها؟

ورد الشرع بإباحة النّظر إلى المخطوبة في أحاديث عدة، بل ورغب بعضها في ذلك وندب إليه كما في حديث جابر عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «إذا خطب أحدكم المرأة، فإن استطاع أن ينظر منها إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل»[٢]. وقد أرشد النّبي ﷺ المغيرة بن شعبة عندما خطب امرأة بقوله: «انظر إليها، فإنّه أحرى أن يؤدم بينكما»[٣]؛ أي أجدر أن يحصل الوفاق والملاءمة.

وهذا التشريع اقتضته الحاجة إلى التعرف على حالة المخطوبة من جهة الجمال وخصوبة البدن، وهو وارد على خلاف الأصل من تحريم النّظر إلى الأجنبية، والأمر بغض البصر الوارد في حق المؤمنين والمؤمنات على السواء.

١- انظر: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله للدريني: ٢/٥٢٠ فما بعدها.

٢- رواه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب في الرجل ينظر إلى المرأة وهو يريد تزوجها: رقم ٢٠٨٠.

٣- يعني أن تدوم المحبة والوفاق بينكما، من الأدم وهو الإصلاح والتوفيق؛ من أدم الطعام وهو إصلاحه بالإدام (الفائق: ١/٢٩)، والحديث رواه النسائي والترمذي، انظر: نيل الأوطار: ٦/١٠٩.

ولكنّ التأمل في واقع الحياة تجاه النّظر إلى المخطوبة يرشدنا إلى أن مواقف النّاس منه متباينة: هناك فريق منهم واقف مع ما رسمه الشّرع وحده، وهؤلاء هم أهل الوسط والصراط المستقيم. وطائفة منهم: منعوا النّظر من الخاطب إلى خطيبته متعللين بأنّه يجرح كرامتهم ويلحق بهم الإساءة، والغالب على هؤلاء أنّهم يحتكمون في هذا إلى أنفة مزعومة وأعراف ورثوها.

وطائفة غالت في حكم النّظر، فأباحت الاختلاط وزعمت أنّه يكشف لكل منهما ما عليه الآخر من خلق سيء أو حميد، وأنّه وسيلة للتعرف على الأفكار قبل إمضاء عقد الزّواج. وقد انتشر هذا الرأي بين أوساط المتعلمين والمثقفين في أيامنا هذه، ونجم عنه من المفاسد الكثير، ونسي أو تناسى هؤلاء أن الخطبة ليست زواجا؛ فالمخطوبة ما تزال أجنبية، وقد قال ﷺ: «لا يخلون رجل بامرأة لا تحل له، فإن ثالثهما الشيطان إلا محرم»[1].

والحقيقة –التي تؤيدها الحوادث الكثيرة– أنّ الاختلاط ليس وسيلة للتعرف على شخصية الطرف المقابل ولا أفكاره وسلوكاته، ذلك أنّ النّفس البشرية ركب فيها في مثل هذه الأحوال حب التصنع والتكلف؛ حتّى تظفر ببغيتها، ولأجل ذلك قالت العرب «كل خاطب كاذب»، حتّى إذا ما تم الزّواج انكشف القناع وعاد كل إلى سجيته.

إن هدي الإسلام في هذا الشأن أن تكون الوسيلة طاهرة شريفة ما دام المقصد كذلك، فالنّظر جائز استثناء وبمقدار ما يحقق الغرض المنشود ولو علم الشّرع أنّ في الاختلاط خيرا لأباحه كما أباح النّظر. ويمكن أن يكون التعرف على شخصية الخاطب والمخطوبة من خلال حضور المحرم.

١– رواه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو محرم والدخول على المغيبة: رقم ٤٩٣٤.

المطلب الثالث: التعريض بالخطبة للمعتدة من وفاة

جاء في القرآن الكريم رفع الجناح عمن يعرّض للمرأة المعتدة من وفاة بالخطبة والنّهي عن التّصريح بها، قال تعالى: ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴾ (البقرة: ٢٣٥)، وعلى هذا اتفق الفقهاء قاطبة.

والتصريح: هو أن يذكر لفظا لا يحتمل معنى غير رغبته في التزوج بهذه المرأة نحو: أرغب في الزّواج منك، أو جئت لخطبتك... وأمثال هذا.

وأمّا التعريض: فهو الإيماء والتلميح من غير كشف أو إظهار، وذلك بأن يذكر لفظا له معنى ظاهر ويحتمل معنى آخر، ولكنّه لا يقصد معناه الظّاهر، كأن يقول: إنّك لجميلة، وإنّك تقية صالحة، أو وددت أنّه يتيسر لي امرأة صالحة... أو يذكر فضله ومنزلته، فقد روي أن رسول اللّه ﷺ دخل على أم سلمة وهي متأيمة من أبي سلمة فقال: «لقد علمتِ أني رسول اللّه وخيرته من خلقه وموضعي من قومي»[1]، وكانت تلك خطبته.

ويظهر التوسط في تشريع هذا الحكم: إذا علمنا أن في منع التصريح مراعاة لجانب المرأة في إحدادها على زوجها، فلو أبيح التصريح لحمل المرأة على التزين وترك الإحداد، على أنّ الزوج المتوفى لا يعدم أن يكون له أقارب يلحقهم الأذى بهذا التصريح. وفي إباحة التعريض عزاء للمرأة بفقدها عائلها، فلا ينقطع أملها في حياة كريمة في ظل زوج كريم، ولأن الزوجية قد انقطعت بالوفاة فليس هناك اعتداء على حق الزّوج، وبإزاء هذا فإن المعتدة من طلاق رجعي لا تجوز خطبتها تصريحا كما لا تجوز تعريضا، لما في ذلك من الاعتداء على حق الزّوج في رجعتها ومنعه من العودة عليها[2].

١- رواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب التعريض بالخطبة: رقم ١٣٧٩٥.

٢- تفسير القرطبي: ٣/١٩٠. تفسير الطبري: ٢/٥٢٦.

المطلب الرابع: الاقتصاد في المهر

رغب الإسلام في الاعتدال في دفع المهر للزّوجة، ونهى عن التغالي والإفراط في مقدار المهر، كما حرم التفريط في إلغاء المهر والتلاعب فيه واللجوء إلى نكاح الشغار المحرم[1]. وقد نهى الإسلام عن عادات الجاهلية التي كان يسلكها الأولياء في الزّواج باليتامى بدون مهر؛ طمعا بمالهنّ وجمالهنّ دون أن يقسطوا لهنّ كأمثالهنّ، فعن عروة بن الزّبير أنّه سأل السيدة عائشة – رضي الله عنها– عن قول الله عزّ وجل: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ ﴾ (النّساء: ٣)، قالت: « يا ابن أختي، هي اليتيمة تكون في حجر وليها فتشاركه في ماله، فيعجبه مالها وجمالها، فيريد أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهنّ، ويبلغوا أعلى سنتهن من الصّداق»[2].

واليوم يقوم كثير من الأولياء بالاستيلاء على مهر البنات، ويضعوا أيديهم عليه؛ حياء وكرها وتهديدا ومساومة لحرمانهن من مهورهنّ، وكأن المرأة سلعة للبيع والشّراء في مقابل المهر الذي يقتنصه العصبات من الرّجال.

وبإزاء هذه المعاملة السيئة من الأولياء لليتيمات في حجورهم، فقد كره الإسلام المغالاة في المهر، واعتبرها من قلة بركة النّكاح وعسره، فقد بيّن ﷺ أنّ أكثر النّساء بركة أقلهنّ مهورا وقال: « خير النّكاح أيسره»[3].

وكما أن سلب المرأة مهرها ظلم وأي ظلم، فكذلك التغالي في المهور، فإنّه ظلم وطغيان، ولا يخفى هذا الأمر على أحد وما يجره من ويلات ومساوي ومصائب وديون ومتاعب على الزّوجين والأفراد والمجتمع والأسر[4].

١– نكاح الشغار: صفته أن يزوج ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته من غير صداق، انظر: القوانين الفقهيّة لابن جزي: ص ٢٠٩.

٢– رواه النّسائي في سننه، كتاب النكاح، باب القسط في الأصدقة: ٤٢٥/٦، رقم ٣٣٤٦.

٣– رواه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب فيمن تزوج ولم يسم صداقا حتى مات: ٢٣٨/٢.

٤– انظر في هذا: الاعتدال في التدين: ص ٢٢٥–٢٢٧.

ويلحق به التغالي في ملابس العروس وتكاليف حفلات الزّفاف وما يصحبها من مظاهر التفاخر والخيلاء، مما يجانب وسطية قيم الإسلام.

المطلب الخامس: الطلاق مرتان

أجازت الشّريعة المباركة الطّلاق مع منافاته لمبدأ استدامة العشرة الذي هو مقصود الزّواج[1]؛ وذلك مراعاة لظروف النّاس وواقع حياتهم، ومعالجة لاستثناء انقطعت فيه المودة والرّحمة، وأصبح رأب الصدع فيه عسيرا، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ﴾ (البقرة: ٢٢٧). فإذا تعذر العلاج واستحكمت النفرة بين الزّوجين، كان لا بد من الطّلاق ﴿ وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ ﴾ (النساء: ١٣٠).

وإباحة الطلاق على أساس أنّه ضرورة لعلاج واقع لا مفر منه، يمثل وسطية الإسلام في الموازنة بين مثله ومبادئه لإنشاء مجتمع قوي الأواصر متماسك الروابط وواقعيته في إقرار حالات الضّرورة ومتطلبات الفطرة عندما تستحكم النفرة بين الزّوجين مثلا؛ لا لسبب ديني أو خلقي غير انعدام الانسجام النّفسي بينهما[2].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن النّظام والمنهاج الذي وضعته الشريعة لإيقاع الطلاق روعي فيه الوسط والاعتدال شأن التّشريعات الأخرى فيها، وبيان ذلك: «أنّ أهل الجاهلية لم يكن عندهم للطّلاق عدد، وكانت عندهم العدّة مقدّرة، فروى عروة قال: كان رجل يطلّق امرأته ثم يراجعها قبل أن تقضي عدتها، فغضب رجل من الأنصار على امرأته، فقال: لا أقربك ولا تحلّين مني، قالت له: كيف؟ قال: أطلقك حتّى إذا جاء أجلك راجعتك،

١- يؤيد ذلك أنّ الفقهاء اتفقوا على بطلان وفسخ زواج المتعة؛ لأنّ الدخول فيه كان بناء على التوقيت والتأجيل.

٢- كما في اختلاع امرأة ثابت بن قيس فقد أتت النّبي -صلى الله عليه وسلم- فقالت: يا رسول الله، إن ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين، ولكني أكره الكفر في الإسلام، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: أتردين عليه حديقته؟ قالت: نعم، قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: اقبل الحديقة وطلقها تطليقة». البخاري، كتاب الطلاق، باب الخلع: رقم ٥٢٧٣.

فشكت ذلك إلى النّبي ﷺ، فأنزل الله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ﴾ (البقرة: ٢٢٧)[١].

فتقرر بناء على هذه الآية أن الطلاق الذي فيه الرجعة إنّما هو الطلقة الأولى والثّانية لا غير، وقد أكد ذلك بالآيات بعدها فقال: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، وبإزاء أهل الجاهلية هؤلاء الذّين لم يجعلوا للطّلاق حدا ينتهي إليه، هناك أمم وديانات منعت من الطّلاق أصلا ورأته محرما كالمسيحية، وهذا ما يدعو إليه بعض النّاس اليوم[٢]، بحجة أنّه سبب في تشرد الأولاد ومآسٍ أخرى كثيرة.

والحقيقة أنّ التشرد -مثلا- السبب الرئيس فيه ضعف مراقبة الولي، قبل أن يكون الطلاق؛ فالمتشردون إما أن يكونوا يتامى فقدوا الرّعاية في الأسرة، وفقدوا الرعاية في الدّولة، وإمّا أن يكونوا لهم آباء تخلوا عن واجبهم، ولم يحمهم من آبائهم القضاء في الولاية على النّفس.

ومن هذا القبيل أيضا: ما يدعو إليه البعض من أن يكون الطّلاق بيد القضاء ولا يثبت إلا به! والسؤال لهؤلاء: إذا طلق الرّجل امرأته من غير توثيق أتحل له أم تحرم عليه؟ فإن حرمت عليه فإن مآل ذلك بالنسبة للمرأة وبيء لا ريب؛ لأنّها ستبقى بعد ذلك في حال لا هي زوجة أغناها الله تعالى من سعته، وإن كان الطلاق في نظرهم لا يحرمها عليه -وقد صار بائنا-: أي تستمر في الزّوجيّة، فمؤدى ذلك أن يحل القانون ما حرمه الله تعالى، وإن فعل ذلك فهل يطيعه الزّوجان المسلمان، وطاعة الله تعالى عندهما أوجب وألزم![٣].

١- تفسير القرطبي: ١٢٦/٣.

٢- وربما كان معمولا به في بعض القوانين العربية.

٣- تنظيم الأسرة وتنظيم النسل، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي (د.ت)، ص ٨١ فما بعدها

ومن هذا القبيل: منع الزّوجة المطلقة من طلاق رجعي والتي انتهت عدتها من العودة إلى زوجها إذا جاء خاطبا من جديد ورغبت هي بذلك، فإن هذا من قبيل الغلو في شأن الطّلاق، وقد ورد الشّرع بالنّص على مثل هذه الحالة فقال تعالى: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْاْ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٣٢). والعضل: هو المنع والتضييق. والنهي عن العضل موجه إلى الأولياء، وقد ورد في سبب نزول هذه الآية: «أنّ معقل بن يسار كانت له أخت فطلّقها زوجها، فلما انقضت عدتها خطبها فأبى معقل، وقال له: يا لكع أكرمتك بها وزوجتك فطلقتها، والله لا ترجع إليك أبدا، فعلم الله حاجته إليها وحاجتها إلى بعلها، فأنزل هذه الآية»[1].

وهكذا ترى في جعل الطلاق مرتين وإباحته استثناء وعلاجا لواقع لا مفر منه؛ توسطا واعتدالا بين الجاهلية التي أسرفت فيه –فكانت المرأة معلقة: لا هي ذات زوج ولا هي مسرحة– وبين المانعين الذين حادوا عن مقتضيات الفطرة محتجين بعلل واهية.

١– انظر: البخاري، كتاب التفسير، باب (وإذا طلقتم النّساء): رقم ٤٥٢٩.

المبحث الثاني: أثر الوسطية في فروع المعاملات المالية

المطلب الأول: اشتراط البائع في عقد البيع

اختلفت أنظار الفقهاء في حالة ما إذا اشترط البائع لإمضاء عقد البيع شرطا ما، وتفصيل ذلك أنّ:

- أبا حنيفة والشافعي رحمهما الله ذهبا إلى بطلان العقد والشرط جميعا.
- وابن أبي ليلى -رحمه الله- يقول بجواز البيع وبطلان الشرط.
- وابن شبرمة -رحمه الله- يرى جواز كل من البيع والشرط[1].

والأصل في خلافهم هذا، هو تعارض الأحاديث التي رويت في الموضوع: فمن أبطل العقد والشرط معا تمسك بعموم نهيه ﷺ عن بيع وشرط[2]، ومن أجاز البيع وأبطل الشرط استند إلى حديث بريرة أنّ أهلها اشترطوا أن يكون ولاؤها لهم فأخبر رسول الله ﷺ فقال: «إن الولاء لمن أعتق»[3]، فأمضى بيعها وأبطل شرطهم.

ومن أجازهما جميعا، اعتمد ما رواه جابر رضي الله عنه قال: «بعت النّبي ﷺ بعيرا واشترطت حملانه إلى أهلي»[4].

ولما كانت هذه الأحاديث كلها صحيحة، كان لزاما على الفقيه أن يزيل ما بينها من تعارض في الظّاهر، وقواعد المنهج في مثل هذه الحالات تقتضي التوفيق والجمع بين النّصوص ما أمكن، وأنّ ذلك أولى من ترجيح أحدها وإلغاء ما سواه؛ إذ إن إعمال الكلام أولى من إلغائه. وعلى هذا قام نظر

١- بداية المجتهد: ١٦٣/٢.

٢- التمهيد لابن عبد البر: ١٨٦/٢.

٣- رواه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الشروط، باب الشروط في الولاء: ٩٧٢/٢، رقم ٢٥٧٩.

٤- رواه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع البعير واستثناء ركوبه: حديث رقم ٧١٥.

مالك –رحمه الله– وهو ما يمثل الاتجاه الوسط في هذه المسألة، فإنّه قد عرف الأحاديث كلها وعمل بها جميعا، لأجل ذلك كان البيع والشرط عنده أقساما ثلاثة: «شروط تبطل هي والبيع معا، وشروط تجوز هي والبيع معا، وشروط تبطل ويثبت البيع»[1].

والمعيار الذي اعتمده مالك –رحمه الله– في موازنته هذه، يحتكم إلى:

- كثرة ما يتضمن الشّروط من صنفي الفساد الذي يخل بصحة البيوع وهما: الربا والغرر.

- وإلى قلته وإلى التوسط بين ذلك.

- وإلى ما يفيد نقصا في الملك؛ بمعنى أنّ في الشّرط إخلالا بحرية التصرف في المبيع: «فما كان دخول هذه الأشياء فيه كثيرا من قبل الشّرط أبطله وأبطل الشّرط، وما كان قليلا أجازه وأجاز الشّرط فيها، وما كان متوسطا أبطل الشّرط وأجاز البيع»[2].

وهكذا ترى اجتماع النّصوص وإمكانية التوفيق بينها، وهو نظر مبني على الاعتدال والموازنة والجمع بين صيغ النّصوص والمعاني التي سيقت لها، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، فإن استحضار التوسط في مثل هذه المواطن توفيق من العليم والخبير.

١– بداية المجتهد: ١٦٣/٢.

٢– نفسه.

المطلب الثاني: حق القيام بالعيب ومسقطاته قائم على التوسط بين مصلحة البائع والمشتري

منع الشّرع من كتمان العيب في السلعة المبيعة واعتبره غشا، وأوجب على البائع بيانه بما تقتضيه الأخوة الإسلامية من حقوق، فقد ورد عن عقبة بن عامر قال: سمعت النّبي ﷺ يقول: « المسلم أخو المسلم، لا يحل لمسلم باع من أخيه بيعا وفيه عيب إلا بيّنه له»[1].

ونحن إذا تأملنا في الأحكام التي يثبت بها الرد بالعيب بناء على الأصل المتقدم، وما ذكره الفقهاء من تفصيلات عن أنواع العيوب ومسقطات حق الرد[2]... وجدنا ذلك كله قائما على التوسط والاعتدال بين مصلحة البائع ومصلحة المشتري، وبيان ذلك يظهر بالمسائل الآتية:

المسألة الأولى: من اشترى سلعة فوجد بها عيبا، فله القيام بالعيب بشرطين: أن يكون العيب أقدم من التبايع ولا يكون حادثا عند المشتري؛ وهذا بناء على أنّ من تسبب منهما فيه أو قصر أو فرط حملناه نتيجة فعله وهذا عدل، فإذا اختلف البائع والمشتري في قدمه وحدوثه، لم نقض لأحدهما على الآخر –وإلا كان إفراطا في جانب المقضى له وتفريطا في حق المقضى عليه– فاقتضى الأمر نظر أهل الخبرة والبصر بالأمور ونفذ الحكم بما يقتضي قولهم، وهذا وسط واعتدال.

الشرط الثاني: أن يكون المشتري لم يعلم بالعيب حين التبايع: وعدم العلم بالعيب هذا له أسبابه كأن يكون البائع كتمه أو أنّه ممّا يخفى عند التقليب ويحتاج إلى خبرة فائقة زائدة على المعتاد لمعرفته.. فالاعتدال في مثل هذه الحالات رد العيب على صاحب السلعة كما تقدم، فإن كان العيب ممّا لا يخفى عند التقليب والمشتري فرّط واستعجل فلا قيام له بالعيب، إذ المعاوضات مبنية على المكايسة والمشاحة، ومثل هذا ما لو ظهر منه ما يدل

١– رواه الدارقطني في سننه، كتاب البيوع: رقم ٨٧.

٢– بداية المجتهد: ٢/ ١٨٠فما بعدها. القوانين الفقهية: ص٢٧٠–٢٧٣.

على الرضا بالعيب من قول أو سكوت –بعد الاطلاع على العيب أو تصرف في المبيع– فإن حقه في رد السّلعة يسقط. وهذا ما يقتضيه المنطق والعدل ضمانا لاستقرار المعاملات بين النّاس.

المسألة الثانية: لو افترضنا حدوث عيب آخر بالسلعة عند المشتري، فالاعتدال يقتضي أن يقيّم العيب الحادث، فإذا اختار المشتري رد السّلعة كان له ذلك مع رد قيمة العيب الجديد؛ لئلا نجمع على البائع بين رد السلعة ونقصان قيمتها؛ وفي ذلك من الحيف والجور ما هو بيّن. فإذا اختار المشتري إمساك السلعة اقتضى الأمر تقييم العيب القديم وإعطائه قيمته، كما قيل في حق البائع، إذ ليست إحدى المصلحتين بأولى من الأخرى، وهو منتهى الاقتصاد في النّظر بين المصالح. وإنما جعلنا الخيار للمشتري في الرد أو الإمساك ولم نجعله للبائع باعتبار الأصل؛ أي أن البائع هو صاحب السلعة فعند الاختلاف والخصام يرجع كل منهما إلى ما كان عليه.. وهذا اعتدال وتوسط آخر.

المسألة الثالثة: إذا بيعت السلعة بأكثر من ثمنها أو بأقل منه، وهو ما يسمى بالغبن في الثّمن فتقع الخسارة على المشتري في الحالة الأولى وعلى البائع في الثّانية، فهل يعد ذلك عيبا ترد به السلعة؟ اختلفت أنظار الفقهاء في هذه المسألة، وفي المذهب المالكي الغبن ثلاثة أنواع:

١– غبن لا ترد به السلعة: وهو حالة ما إذا اختار المشتري الزّيادة في ثمن السلعة على قيمتها لغرض له.

٢– وغبن ترد به السلعة كان قليلا أو كثيرا؛ وهو الغبن في بيع الاسترسال واستسلام المشتري للبائع.

٣– وغبن فاحش: فللمغبون منهما حق القيام والرد على الآخر، وهذا اختلاف فقهاء المذهب في المقدار والحد الذي ينتهي إليه:

– الأوّل: أنّه لا حد لمقداره، وإنّما يرجع فيه إلى العوائد.

– الثاني: أنّ الغبن يتحقق إذا بيعت السلعة بأكثر من الثلث زيادة على قيمتها.

وأنت إذا تأملت هذه المسألة ظهر لك التوسط فيها من وجوه:

– الأوّل: في التفريق بين أنواع الغبن، فليس من اختار الزّيادة في الثّمن طائعا غير مكره لمصلحة له، كمن استرسل واستسلم للبائع بناء على ثقته به أو عدم خبرته ومعرفته.

– الثّاني: في تحكيم العوائد والأعـراف، في معرفة مقدار ما بعد غبنًا ممّا لا يعد توسط من جهة عدم التعيين والتحديد الذي لا ينتهي إلا بانتهاء معرفة المبيعات وأثمانها وهو أمر متعذر.

– الثّالث: في الاحتكام إلى حد الثّلث، توسط واعتدال؛ إذ إنه لا تخلو معاوضة من غبن، وعلى ذلك قامت معاملات النّاس، لكن الاسترسال في ذلك وعدم ضبطه مظنة الإفراط؛ فإن النّفس مجبولة على الشح وحب الخير، فكان «الثلث» مرتبة بين الطّرفين.

المطلب الثالث: حكم التسعير

التسعير في اصطلاح الفقهاء[1]: هو أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل من ولي من أمور المسلمين أمرا أهل السّوق ألا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا، فيمنعوا من الزّيادة عليه أو النقصان لمصلحة.

أو هو: وضع ثمن محدد للسّلع التي يراد بيعها بحيث لا يظلم المالك ولا يرهق المشتري[2]. وقد ورد بشأنه حديث أنس رضي الله عنه قال: «غلا السّعر على عهد الرّسول ﷺ فقالوا: يا رسول الله، سعّر لنا، فقال: إن الله هو المسعّر القابض الباسط الرّازق، وإنّي لأرجو أن ألقى ربّي وليس أحد منكم

١– بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة، د.محمد سليمان الأشقر ومن معه: ١/٣٦٣ – ٣٩٠. وانظر: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله للدريني: ١/٥٣١ – ٦٣٤.

٢– نيل الأوطار: ٥/٢٤٧.

يطلبني بمظلمة في دم ولا مال»[1].

فذهب طائفة من العلماء منهم الظاهرية إلى تحريم التسعير استنادا إلى هذا الحديث ووقوفا مع ظاهره، إذ لو كان مباحا جائزا ما امتنع ﷺ من إجابتهم إلى ما سألوه خصوصا، والحاجة إلى ذلك بادية من غلاء السّعر.

وأيدوا وجهة نظرهم هذه بما تقرر في الشّريعة من أن الأصل أن النّاس أحرار في تصرفاتهم المالية، والحجر عليهم وإجبارهم على البيع بسعر محدد مناف لهذه الحرية. كما أن إلزام صاحب السّلعة أن يبيع بما لا يرضى به مناف لقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ (النساء: ٢٩) وقوله ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب من نفسه»[2].

وذهب بعض العلماء إلى جواز التّسعير مطلقا، ومنهم سعيد بن المسيب وربيعة بن عبد الرحمن ويحيى بن سعيد الأنصاري، وقد علل هذا القول بأنّه مصلحة للنّاس وفيه منع من إغلاء السّعر.

وبين هذين الرأيين توسط فريق من العلماء فحملوا الغلاء الوارد في الحديث على أنّه كان في الأحوال العادية التي اقتضاها قانون العرض والطّلب، وإليه يومىء قوله ﷺ: «إنّ اللّه هو القابض الباسط الرّازق»، فقالوا بالمنع من التّسعير في هذه الحالة، فإذا لم يكن الغلاء اعتياديا بأن تواطأ الباعة على رفع السّعر والبيع بأكثر من ثمن المثل مثلا، فإنّ الحكم المناسب لهذه الحالة ومثيلاتها هو القول بجواز التّسعير.

ويبدو التّوسط جليا في هذا القول من كونه يجمع بين تحقيق المعنى الذي قصد إليه النبي ﷺ في امتناعه من التّسعير لهم، وهو خشية وقوع الظّلم وإلحاق الضرر؛ إذ إن مصلحة البائع والمشتري على السواء -كما تقدم- فإذا تقابل الأمران وجب تمكين الطرفين من الاجتهاد في مصلحتهما، وبين

١- رواه أبو داود في سننه، كتاب البيوع والإجارات، باب في التسعير: رقم ٣٤٥٣.

٢- جزء من خطبة حجة الوداع الشهيرة، انظر: شرح معاني الآثار: ٢٤١/٤.

مراعاة المصالح التي علّل بها القائلون بجواز التّسعير، ممّا يفيد أنّه إن لم تدعُ الحاجة أو المصلحة إلى التسعير فإن الوقوف مع ظاهر النّص أولى.

وقد عبّر القاضي ابن العربي -رحمه الله- عن هذه النّظرة الوسط بكلام نفيس جاء فيه: «قال سائر العلماء بظاهر الحديث لا يسعر على أحد والحق التّسعير، وضبط الأمر على قانون لا تكون فيه مظلمة على أحد من الطّائفتين، وذلك قانون لا يعرف إلا بالضّبط للأوقات ومقادير الأحوال وحال الرّجال - والله الموفق للّصواب- وما قاله النّبيّ ﷺ حق وما فعله حكم، لكن على قوم صح ثباتهم واستسلموا إلى ربّهم، وأمّا قوم قصدوا أكل النّاس والتضييق عليهم فباب الله أوسع وحكمه أمضى»[1].

وقال ابن القيّم -رحمه الله- معبرا عن هذا المعنى ومؤكدا له: «وجماع الأمر أن مصلحة النّاس إذا لم تتم إلاّ بالتّسعير، سعر عليهم تسعير عدل لا وكس ولا شطط وإذا اندفعت حاجتهم وقامت مصلحتهم بدونه لم يفعل»[2].

وقال صاحب الفتاوى الهندية: «ولا يسعر بالإجماع إلا إذا كان أرباب الطعام يتعدون عن القيمة، وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتّسعير، فلا بأس به بمشورة أهل الرأي والبصر وهو المختار، وبه يفتى»[3].

وهكذا يبرز التّوسط في الجمع بين الرأيين أي ظاهر النّص ومعناه من جهة، كما يتجلّى في الغاية التي يسعى إلى تحقيقها وهو تحقيق التوازن والاعتدال بين المالك والمشتري فلا يظلم الأوّل ولا يرهق الثّاني، أو لا وكس ولا شطط بعبارة ابن القيّم.

١- عارضة الأحوذي: ٦/٥٣.

٢- الطرق الحكمية: ص٣١٠.

٣- الفتاوى الهندية: ٣/٢١٤.

المطلب الخامس: الأكل من أموال اليتامى بالمعروف

راعت الشّريعة حالة الضعف والحاجة التي تصيب اليتامى بفقدهم النّاصر والمعيّن، فأوصت برعايتهم والنّظر في ما يصلحهم، فقال ﷺ: «أنّا وكافل اليتيم كهاتين، وأشار بالسّبابة والوسطى»[1].

ومن جملة رعاية اليتامى حفظ أموالهم وتثميرها، وقد حذرت الشّريعة من أكل أموال اليتامى مطلقا في أوّل الأمر؛ لقرب العهد بالجاهلية التي لم تكن تتحرج عن مال اليتيم فقال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ (الأنعام: ١٥٣)، وقال سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ (النساء: ١٠)، وقال عز وجل: ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴾ (النّساء: ٢).

وفي هذه الآية الأخيرة نهي لهم أن يعتقدوا أن أموال اليتامى كأموالهم فيتسلطون عليها بالأكل والانتفاع[2]. وقد روي أنّها لما نزلت اعتزل كل وليّ يتيمه وأزال ملكه عن ملكه حتّى آلت الحال أن يصنع لليتيم معاشه فيأكله، فإن بقي له شيء فسد، ولم يقر به أحد، فعاد بالضّرر عليهم، فلمّا شق عليهم التحرز عنه كليا نزل قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ ﴾ (البقرة: ٢٢٠)، فأرخص الله سبحانه في المخالطة قصدًا للإصلاح[3].

إن مخالطة مال اليتيم إذا حالة تدعو إليها الحاجة، ويعسر التحرز منها، وربما دعت إلى الأكل من ماله خصوصا إذا كان الولي فقيرا، لذلك ورد النّص بجواز الأكل بالمعروف وهي حالة وسطى بين النّهي السابق عن قربان مال اليتيم بإطلاق وبين حالة الإسراف في الأكل والمبادرة إليه؛ خشية أن

١- رواه مسلم، كتاب الزهد، باب الإحسان إلى الأرملة والمسكين واليتيم: حديث رقم ٢٩٨٣.

٢- أحكام القرآن لابن العربي: ٣٠٨/١.

٣- انظر: سنن أبي داود رقم ٢٨٧١، والنسائي: ٢٥٦/٦، والحاكم في مستدركه: ٢٧٨/٢.

يكبر فيطالبه به قال تعالى مبينا ذلك: ﴿ وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ (النّساء: ٦).

وقد رأى بعض الفقهاء أنّ الأكل بالمعروف يكون على وجه القرض أو القضاء، كالمضطر في المخمصة يأكل ثم يقضي[1]. وهذا مناف لظاهر الآية بل الصحيح أنّه لا يقضي ولا يضمن؛ لأنّ الله أباح له الأكل مقابل النظر الذي عليه، فالمعروف هو حق النّظر فجرى مجرى الأجرة، أمّا إذا كان غنيّا فلا يأخذ شيئا لأنّ الله أمره بالعفة والكف عنه[2].

والخلاصة أنّ الأكل بالمعروف لمن كان فقيرا: حالة وسطى بين عدم الأكل الذي وردت به النّصوص أوّل الأمر؛ وبين الإسراف والبدار إلى أكلها، والاعتدال من حيث الحاجة إلى الأكل إذا كان الولي فقيرا مع قيامه على مال اليتيم ونظره فيه.

المطلب السادس: متى يعطى المال لليتيم؟

دل قوله: ﴿وَءَاتُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ﴾ (النّساء: ٢)، على وجوب دفع المال اليتيم، قد اتفق العلماء على أن اليتيم لا يعطى ماله قبل البلوغ؛ لقوله تعالى في الآيات بعدها: ﴿ وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ (النّساء: ٦) فقد شرطت: البلوغ وإيناس الرشد.

فإذا رشد عند البلوغ واستقل بنفسه في النّظر لها والمعرفة بمصالحها، والنظر بوجوه الأخذ والإعطاء منها، زال عنه اسم اليتيم ومقتضاه من الحجر عليه.

وهذا هو الوسط والاعتدال ومقتضى النّصوص السّابقة، فلا يسلّم المال إلى اليتيم قبل بلوغه، كما أنّه بعد البلوغ إذا استمر في سفهه وتمادى على

١- جامع البيان للطبري: ٤/٢٦٠.

٢- أحكام القرآن، مصدر سابق.

جهالته لم يزل عنه الحجر وإن زال اسم اليتم.

وقد خالف في هذه المسألة الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- ورأى تسليمه المال إذا بلغ خمسا وعشرين سنة على أي حال كان[1]، وهو مخالف للوسط والمعنى الذي منع من أجله اليتيم من ماله، وهو خوف التلف عليه بغرارته وسفهه، فما دامت العلة مستمرة لا يرتفع الحكم، وإذا زالت العلة زال الحكم، وقد رأى القاضي ابن العربي بناء على هذا أنّ: «الحكم بخمس وعشرين سنة لا وجه له، لا سيّما وأبو حنيفة يرى المقدرات لا تثبت قياسا، وإنّما تؤخذ من جهة النّص، وليس في هذه المسألة نصّ ولا قول من جميع وجوهه، ولا يشهد له المعنى»[2].

ومما يتصل بهذه المسألة واستحضار الوسط فيه، خلاف العلماء في حقيقة الرشد فقد ذهب بعضهم إلى أنّه: صلاح الدين والدّنيا والطاعة للّه، وضبط المال، وبه قال الحسن والشّافعي. وقال مالك: إنه إصلاح الدّنيا والمعرفة بوجوه أخذ المال والإعطاء والحفظ له عن التبذير. ورأى أبو حنيفة أنّه بلوغ خمس وعشرين كما تقدم[3].

والمنصف يرى أن أوسط الأقوال وأولاها بالصّواب هو قول مالك -رحمه اللّه-؛ إذ إن اشتراط الصّلاح في الدين الذي ذهب إليه الشّافعي أمر زائد وخارج عن حفظ الأموال، ولهذا استند ابن العربي -رحمه اللّه- في الرّد عليه إلى المشاهدة بالإضافة إلى اختلاف القصد من حفظ المال وحفظ الدين؛ فقال بعد أن ساق حجّة الشّافعي وهي قوله: أنّه لا يوثق على دينه فكيف يؤتمن على ماله، كما أنّ الفاسق لما لم يوثق على صدق مقالته لم تجز شهادته: « قلنا له: العيان يرد هذا، فإنا نشاهد المتهتّك في المعاصي حافظا لماله، فإن غرض الحفظين مختلف، أمّا غرض الدين فخوف اللّه سبحانه،

١- محتجا أنه في هذه السن يصلح أن يكون جدا؛ فيقبح أن يحجر عليه في ماله وهو جد.

٢- أحكام القرآن لابن العربي: ١/٣٠٩.

٣- المصدر السابق: ١/٣٢٢.

وأمّا غرض الدّنيا بخوف فوات الحوائج والمقاصد وحرمان اللذات التي تنال به، ويخالف هذا الفاسق، فإن قبول الشّهادة مرتبة والفاسق محطوط المنزلة شرعا»[1].

وأما رأي أبي حنيفة وترشيده لمن بلغ سن الخامسة والعشرين، فقد قدمنا مناقشة القاضي ابن العربي له، وقد علّق عليه في موضع آخر –بما يشهد بمخالفته للتوسط والحكمة– فقال:«... هذا ضعيف لأنّه إذا كان جدا ولم يكن ذا جدّ؛ فماذا ينفعه جد النّسب وجد البخت فائت»؟[2].

١– نفسه.

٢– نفسه: ١/٣٢٢ – ٣٢٣.

المبحث الثالث: أثر الوسطية في الفقه الجنائي

المطلب الأول: التوسط في تطبيق حد الجلد

من شواهد الوسطية في الحدود وتطبيقاتها ما نجده في صفة الجلد وطريقته لمن ثبتت في حقه جريمة الزنا أو القذف؛ فصفة الضرب أن يكون سوطا بين السوطين، وضربا بين الضربين، وقد رأى بعض الفقهاء أن الحدود كلها سواء في ذلك[١]. بينما ذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى عدم التسوية بينها فضرب الزاني عنده أشد من ضرب القذف، وضرب القذف أشد من ضرب الشرب، وكأنه نظر صورة الذنب فركب عليه صفة العقوبة، فالشرب أخف من القذف، والقذف أخف من الزنا فحمله عليه وقرنه به[٢].

والدليل على استحضار التوسط في هذه المسألة؛ ما روي أن النبي ﷺ أتي برجل قد أصاب حدا، وأتي بسوط شديد، فقال: دون هذا، وأتي بسوط دونه، فقال: فوق هذا[٣].

وعن أبى عثمان النهدى قال: «أتى عمر برجل فى حد فأمر بسوط فجىء بسوط فيه شدة، فقال: أريد ألين من هذا، فأتى بسوط فيه لين، فقال: أريد سوطا أشد من هذا، فأتى بسوط بين السوطين فقال: اضرب به ولا يرى إبطك، وأعط كل عضو حقه»[٤].

هذا التوسط إذا تراه حاضرا حتى في تطبيق العقوبة؛ فلا يليق الحيف والتشديد فوق ما أمر به الشارع بحجة الحرص على إيلام الجاني أو الدقة في التنفيذ.. أو أي عذر آخر، كما لا يليق التهاون والتفريط في العقاب بدعوى الرأفة أو الشفقة أو إنسانية الحضارة المزعومة. هذه هي القاعدة

١- أحكام القرآن لابن العربي: ١٣٢٦/٣.

٢- نفسه.

٣- رواه عبد الرزاق في مصنفه، باب ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله: ٣٦٩/٧، رقم ١٣٥١٥.

٤- أخرجه عبد الرزاق (٧ /٣٦٩، رقم ١٣٥١٦)، وابن أبى شيبة (٥ /٥٢٩، رقم ٢٨٦٧٣)، والبيهقى (٨ /٣٢٦، رقم ١٧٣٥٣).

المستمرة في تطبيق الحدود، والتي ينبغي أن تراعى كما أرشدت النصوص السابقة، غير أنه إذا لم يجد التوسط في تطبيق الحد نفعا، بأن تمالأ الناس وتجاسروا على انتهاك الحرمات، فإن الاستثناء -كما هو الشأن في النظام العام للعمل بالتوسط- لمعالجة واقع منحرف يغدو ضرورة ملحة؛ ولذلك علق القاضي ابن العربي بعد إيراده للنصوص السابقة قائلا: «وهذا ما لم يتتابع الناس في الشر، ولا احلولوت لهم المعاصي حتى يتخذوها ضراوة ويعطف الناس عليهم بالهوادة؛ فلا يتناهوا عن منكر فعلوه؛ فحينئذ تتعين الشدة ويزيد الحد، لأجل زيادة الذنب وقد أتي عمر بسكران في رمضان فضربه مائة: ثمانين حد الخمر وعشرين لهتك حرمة الشهر؛ فهكذا يجب أن تتركب العقوبات على تغليظ الجنايات وهتك الحرمات»[1].

المطلب الثاني: التوسط في عقوبة السرقة

اعتبر الإسلام المال ضرورة من الضروريات الخمس التي لا تقوم الحياة إلا بها، ومن أجل ذلك بيَّن الطرق المشروعة لاكتسابه،وحث على الكسب الحلال والضرب في الأرض والسير في مناكبها لتحصيله، كما نهى عن التعدي على مقدرات الآخرين وكسبهم الذي حصلوه بجهدهم وتعبهم.

ولما كانت السرقة اعتداء على أموال الناس، بما تلحقه من أضرار بهم، وقد تتعدى إلى ترويعهم وبث الفزع في نفوسهم فيما اصطلح عليه بالحرابة؛ فقد ناسب ذلك أن شرع الإسلام لها رادعا يمنع من اقترافها، فجاء النص بقطع اليد التي امتدت إلى حق الآخرين وممتلكاتهم فقال تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (المائدة: ٣٨). وإن التأمل في هذا الحكم الإلهي ليهدي إلى بيان ابتنائه على التوسط ومقتضى العدل والحكمة، وإيضاح ذلك من وجوه:

١- أحكام القرآن، مصدر سابق.

الوجه الأول: الحكم بقطع العضو الذي تسبب في الجريمة، دون سواه من النفس أو الأعضاء، وسط بين إفراط بعض الدول والأمم التي أخذت تعاقب على جريمة السرقة بالإعدام[١] – وهي عقوبة أشد وأقسى من عقوبة قطع اليد بألف مرة– وبين تفريط المتهاونين في تطبيق هذا الحكم الرباني؛ وهو ما أعقب انتشارا مذهلا لآفة اللصوصية وعصابات السرقة[٢].

الوجه الثاني: التسوية في تطبيق العقوبة على الجاني دون تفرقة بين الشريف والوضيع، أو بين الغني والفقير.

الوجه الثالث: وهو أقواها دلالة على ملحظ التوسط والاعتدال، ما تقرر في هذا الباب من أن القطع يكون في ربع دينار فصاعدا، وبإزاء ذلك فإن دية اليد إذا اعتدي عليها خمسمائة دينار، وليس في هذا تناقض كما توهمه بعضهم، بل الأمر مبناه على موازنة دقيقة، وحكمة بالغة، تشريع الحكيم الخبير، وبيان ذلك: أن الدية لو كانت ربع دينار لكثرت الجنايات على الأيدي، ولو كان نصاب القطع خمس مائة دينار لكثرت الجنايات على الأموال، فظهرت الحكمة في الجانبين، فإنه احتاط في الموضعين للأطراف والأموال؛ فقطعها في ربع دينار حفظا للأموال؛ فلا يتجاسر الناس على السرقة لكون الحد رادعا في هذا المبلغ الزهيد فما فوقه مثله، وليس كما هو الحال اليوم لما استبدل السجن بالقطع، فامتدت الأيدي إلى المال العام بالنهب والاختلاس، وإلى المال الخاص سرقة واعتداء. وجعل الدية خمسمائة دينار صيانة لها من الاعتداء؛ فإن الصائل يتريث كثيرا كي يقدم على فعلته؛ لعلمه بنفاسة المبلغ المدفوع ضمانا وتعويضا؛ هذا إذا رضي المجني عليه بالعفو عن القصاص. وقد عبر الفقهاء عن هذا المعنى بقولهم: اليد لما كانت أمينة كانت ثمينة، فلما خانت هانت[٣]. وهذا عدل فإن صيانة

١– الوجيز في الفقه الجنائي الإسلامي، د. محمد نعيم ياسين، مؤسسة الإسراء،الجزائر، ط الثانية١٩٩١م،ص ١٤٧.

٢– كما هو الحال في أغلب الدول الإسلامية التي تعاقب على السرقة بالسجن.

٣– الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، شمس الدين محمد بن أحمد الشربينى الخطيب: ١٩٠/٢.

العضو تناسب غلاءه، حتى إذا تعدى وظلم صار رخيصا لا تصل قيمته الدينار الواحد.

المطلب الثالث: القصاص من الوالد القاتل لابنه

القتل في نظر الإسلام من أكبر الكبائر،وأخطر الجرائم، وقد ورد تحريمه والوعيد عليه في نصوص كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾ (الإسراء: ٣٣)، وقوله تعالى ذكره: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ (النساء: ٩٣).

فإذا حدث أن ارتكبت جريمة القتل العمد العدوان فقد رتبت الشريعة على ذلك القصاص من القاتل إلا أن يعفو ولي المقتول، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ﴾ (البقرة: ١٧٧).

وليس يشك عاقل أن شريعة القصاص هذه وما تضمنته من أحكام؛ هي وسط بين ما كان عليه العرب وغيرهم من قتلهم بالحر أحرارا، وبالعبد حرا، وبالأنثى رجلا، زاعمين أن القتل أنفى للقتل، وبين دعاة إلغاء عقوبة الإعدام من المعاصرين بحجة أنها لا تناسب العصر وسواها من الحجج التي تسقط عند النظر الصحيح. أما الإسلام فإنه يقر القصاص من القاتل، ولكن بعدل ووسط كما في الآية المتقدمة آنفا ﴿فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ﴾، ومع ذلك فإنه لا يقف في وجه العفو؛ ولكن برضا أولياء المقتول، بعد تمكينهم من استيفاء حقهم.

ومما تضمنته شريعة القصاص هذه: المساواة والمماثلة بين العقوبة وبين الجريمة قدرا ونوعا، وهو عدل آخر لا تزال البشرية تنشده في قوانينها.

ومن هذه المساواة أن النفس بالنفس؛ فلو قتل والدٌ ولده أيقتص منه إعمالا لمبدأ المساواة هذا، أم أن شبهة شفقة الأبوة تقف حائلا أن يكون القتل عمدا عدوانا؟ اختلفت أنظار الفقهاء في هذه المسألة: فرأى الجمهور أن الوالد لا يقتل بولده استنادا إلى كونه سببا في وجوده، فكيف يكون هو سب عدمه؟ وقضاء سيدنا عمر ط بالدية مغلظة في قاتل ابنه[1].

وذهب مالك رحمه الله إلى قتله به إذا تبين قصده إلى قتله فقال: «إنه لو حذفه بسيف وهذه حالة محتملة لقصد القتل وغيره، وشفقة الأبوة شبهة منتصبة شاهدة بعدم القصد إلى القتل تسقط القود، فإذا أضجعه كشف الغطاء عن قصده فالتحق بأصله»[2].

وأنت إذا تأملت ما قاله مالك رحمه الله في هذه المسألة رأيته جاريا على مقتضى التوسط والاعتدال، فهو مع الجمهور في أنه لايقتص منه في الأحوال الغالبة إذ جرت عادة الناس بذلك، وهو مقتضى الفطرة الصحيحة، لكنه لايقف عند هذه الحدود حالة التأكد من قصده الخبيث بأن انحرفت فطرته وتغيرت شفقة الأبوة عنده إلى عاطفة العدو المتوثب للقتل المقدم عليه، وهي مثال الإضجاع في كلامه السابق. وقد قدمنا مرارا أن التوسط قد يعدل عنه لمعالجة انحراف واقع أو متوقع، ولا شك أن هذا منه. لأجل ذلك أرى أن مالكا أسدّ نظرا في هذه المسألة وأولى بالصواب، ويتأيد ذلك بما نراه ونسمعه من أخبار الحوادث والجرائم في عصرنا هذا، بما لا يحتاج لضرب المثال، وإذا فسد حال الناس وجب إحداث ما يزجرهم ويردهم إلى الصلاح. وأما متمسك الجمهور بأنه سبب وجوده فلا يكون هو سبب عدمه؛ فإنه يبطل بما لو زنى بابنته فإنه يرجم[3]، وأما قضاء عمر ط فليس فيما قاله مالك خلاف له سوى النظر والتحقيق في مناط الحكم، ومعلوم أن الأعمال بالنيات وهذا منها.

١- تفسير القرطبي: ٢٥١/٢. أحكام القرآن للجصاص: ١٧٨/١.

٢- أحكام القرآن لابن العربي: ٦٥/١.

٣- المصدر السابق.

المبحث الرابع: أثر الوسطية في شؤون الحياة العامة

المطلب الأول: قول الشعر والاستماع له

ورد في ذم الشّعر وكراهته قوله تعالى: ﴿ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴾ (الشّعراء: ٢٢٤ – ٢٢٧).

وقال ﷺ: « لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتّى يريه[١] خير له من أن يمتلئ شعرا»[٢].

وورد أيضا ما يفيد ضد هذا، وهو أنّ النّبي ﷺ استمع للشّعر ومدحه الشّعراء منهم حسان بن ثابت وكعب بن زهير والعباس بن عبد المطلب، وأنشده بعض الصحابة من شعر أمية بن أبي الصلت مائة قافية، وكان كلما أنشده بيتا يقول له في كل ذلك –مستزيدا–: هيه هيه، وقال في آخر ذلك: إن كاد في شعره ليسلم، أو ما معناه[٣].

وفهم هذا التعارض بين المعنيين في نظر الشّرع إنّما يفهم على التوسط والاعتدال، فالشّعر نوع من الكلام كما قال الشّافعي –رحمه الله–: «حسنه كحسن الكلام، وقبيحة كقبيحه»[٤]. أي أنّ الشّعر ليس يكره لذاته، وإنّما يكره لمتضمناته، وهذا ما يفهم من الآية السّابقة، فإنّه لما وصفهم بأنهم يتبعهم الغاوون، أتبعه ببيان السبب، وهو أنّهم يمشون بغير قصد ولا تحصيل ﴿ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴾؛ يعني ما يذكرونه في شعرهم من الكذب في المدح والتفاخر. وقد جاء في سبب النزول ما يوضح هذا المعنى؛ فقد روي أن عبد

١– يريه: من الورى، وهو داء يفسد الجوف.

٢– رواه مسلم، رقم ١٧٦٩.

٣– البخاري في الجامع الصحيح: كتاب المساجد، باب الشعر في المسجد، حديث رقم ٤٢٢. ومسلم في الجامع الصحيح: كتاب الفضائل، باب فضائل حسان بن ثابت رضي الله عنه، رقم ٢٤٨٥.

٤– تفسير القرطبي: ١٣/١٥١.

الله بن رواحة وكعب بن مالك وحسان بن ثابت أتوا رسول الله ﷺ حين نزل ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾ وقالوا: هلكنا يا رسول الله، فأنزل الله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟﴾؛ يعني ذكروا الله كثيرا في كلامهم، وانتصروا في رد المشركين عن هجائهم[1].

ويدخل ضمن المنهي عنه من الشّعر: التّكلم بالباطل بما لم يفعله المرء؛ رغبة في تسلية النّفس وتحسين القول، يدل له ما روي أن «النّعمان بن علي بن نضلة كان عاملا لعمر بن الخطّاب، فقال:

ألا هل أتى الحسناء أن خليلها ... ميسان يسقى في زجاج وحنتم

إذا شئت غنتني دهاقين قرية ... ورقاصة تجذو على كل منسم

فإن كنت ندماني فبالأكبر اسقني ... ولا تسقني بالأصغر المتثلم

لعل أمير المؤمنين يسوءه ... تنادمنا بالجوسق المتهدم

فبلغ ذلك عمر، فأرسل إليه بالقدوم عليه، وقال: إنّي والله يسوءني ذلك، فقال له: يا أمير المؤمنين، ما فعلت شيئا مما قلت، وإنما كانت فضلة من القول، وقد قال الله تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ.. الآية﴾ فقال له عمر: أمّا عذرك فقد درأ عنك الحد، ولكن لا تعمل لي عملا أبدا»[2].

وأمّا الحديث السّابق الوارد في كراهة الشّعر فإنّه قال فيه: «خير له من أن يمتلئ شعرا»، فالمنهي عنه إذا إنّما هو «الامتلاء»؛ أي أنّ يكون الغالب على المرء الشّعر؛ حتّى يستغرق قوله وزمانه أو يكون من شعر الفحش، أو من الشعر الذي هجي به رسول الله ﷺ فهذا هو المذموم، وبهذا التوجيه والجمع يستقيم المعنى مع النّصوص الواردة في سماع النّبيّ ﷺ له وإنشاده بحضرته، بل قال لعمر لما مال إلى المعنى الأوّل معاتبا لعبد الله بن رواحة في قوله الشّعر في حرم الله وبين يدي رسول الله ﷺ في أثناء دخولهم مكة في

١- أحكام القرآن: ٣/١٤٤٠.

٢- نفسه: ٣/١٤٤١-١٤٤٢.

عمرة القضاء: «خلّ عنه يا عمر، فإنّه أسرع فيهم من نضح النّبل»[1].

وقد حقق هذا المعنى الوسط وتمثله سيدنا عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كما روي عنه أنّه لما تولى الخلافة جاءه الشّعراء على عادتهم، فمنعهم الدّخول عليه، وعلل ذلك بما ذكر كل منهم في شعره من المعايب والفحش الباطل، ولما دخل عليه جرير لأنّه رآه أقلهم في ذلك؛ ومثل بين يديه قال له: اتق اللّه يا جرير، ولا تقل إلاّ حقا[2].

والتوسط هذا في النظرة إلى الشّعر لا يستلزم التدخل في طبيعته ومادته، كما يتخيل بعض النّاس فيظنّ أنّ خلوه من الباطل والكذب يمنع من بنائه على الاستعارات والتشبيهات... وغيرها مما يجعل الشّعر يفترق عن النثر وغيره من ضروب الكلام، بل الاستعارات والتشبيهات مأذون فيها وإن استغرقت الحد، وتجاوزت المعتاد، وقد أنشد كعب بن زهير النّبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول متيم ... إثرها لم يفد مكبول

وما سعاد غداة البين إذ رحلوا إلا ... أغنّ غضيض الطرف مكحول

تجلو عوارض ذي ظلم إذا ابتسمت ... كأنّه منهل بالراح معلول

فجاء في هذه القصيدة من الاستعارات والتشبيهات بكل بديع، والنّبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يسمع ولا ينكر، حتّى في تشبيهه ريقها بالرّاح، ومعلوم أن الخمر كانت قد حرمت قبل هذه القصيدة بزمان.

١- رواه التّرمذي وصححه: كتاب الأدب، باب ما جاء في إنشاد الشعر، رقم ٢٨٤٧.

٢- روى القصة بطولها وما ذكره كل واحد من فاحش القول في شعره واستدلال عمر به، ومنعه لهم من النّوال والمال؛ لأنّه رآه ملكا للمسلمين لا يجوز التصرف فيه، ابن العربي في الأحكام: ١٤٤٠/٣-١٤٤٥.

المطلب الثاني: الاقتصاد في العواطف والميول

أرشد الإسلام إلى الاقتصاد في العواطف والميول لأنّها كثيرا ما تكون جياشة وتتحرك الانفعالات سريعة وآنية، فتدفع صاحبها إلى الإفراط والغلو، ثم يصحو لنفسه فيندم على ما صدر منه بعد فوات الأوان، فجاء الشّرع ناصحا وداعيا للاعتدال في السير وراء العواطف والميول، كالفرح والحزن، والحب والكره، والضّحك والبكاء، والغضب والشجاعة، والتهور والجبن، والكرم والبخل، والشّح... وغير ذلك من الأمور الفطرية والمشاعر الوجدانية والأحاسيس الجبلية، فالفرح أمر طبيعي ولكنّه قد يؤدّي إلى البطر، والحزن على المصائب والمآسي قد يدفع إلى الأوهام والأمراض، فأرشد القرآن الكريم إلى الاعتدال في الأمرين، فقال تعالى: ﴿ لِّكَيْلَا تَأْسَوْاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُواْ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾ (الحديد: ٢٣)، والمقصود التخفيف من شدة الحزن، وعدم البطر والزهو بالرّزق والنّعمة.

وحذر القرآن الكريم أن تكون العداوة سببا للظلم والحيف عند المخاصمة والقضاء، فقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (المائدة: ٨).

وإن حصل خلاف بين النّاس فيجب ألا يندفعوا إلى العداوة والبغضاء والقطيعة، وحرم الإسلام الهجر فوق ثلاثة أيّام، كما يجب ألا يحملهم الحب والصداقة والمودة على الوقوع في المحظورات والتساهل في العورات... وفي ذلك ورد الحديث الشريف عن ابن عمر ط قال: قال رسول الله ﷺ: «أحبب حبيبك هونا ما، عسى أن يكون بغيضك يوما ما، وابغض بغيضك هونا ما، عسى أن يكون حبيبك يوما ما»[1].

١– كشف الخفاء للعجلوني: ١/٤٥، وانظر في هذا المعنى: الاعتدال في التدين للدكتور محمد الزحيلي: ص ٢٣٣–٢٣٥.

قال العجلوني – معقبا على الحديث–: «وفي معناه قول بعضهم: لا يكن حبك كلفا ولا بغضك تلفًا». وأخرج الخرائطي عن الحسن: «تنقوا الإخوان والأصحاب والمجالس، وأحبوا هونا، وابغضوا هونا، فقد أفرط أقوام في حب أقوام فهلكوا، وأفرط أقوام في بغض أقوام فهلكوا، وإن رأيت دون أخيك سترا فلا تكشفه»[١].

وقد قرر الإمام الشّاطبي –رحمه الله– هذا المعنى حين قال: «فالأوصاف التي طبع عليها الإنسان.. لا يطلب برفعها، ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها، فإنّه تكليف ما لا يطاق.. ولكن يطلب قهر النّفس عن الجنوح إلى ما لا يحل، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل»[٢].

١– نفسه.

٢– الموافقات: ٢/ ٨٣.

الخاتمة

إلى هنا أكون قد انتهيت من بسط وتسطير ما عقدت العزم على بحثه من مسائل هذا البحث، وأحسب أنه لم يبق لي سوى أن أضع بين يدي القارئ النتائج التي أرى أنه قد حققها:

– الوسطية معنى مبثوث في صرح الفقه الإسلامي كله، عبادات ومعاملات. وعليها قامت كلياته وجزئياته، مسائله ونظرياته، ومن ثم صح القول إنها أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها، وأنها معظم الشريعة وأم الكتاب. فما من مسألة فقهية، أو كلية شرعية، أو قاعدة فقهية، أو نظرية فقهية –كشف أو يكشف عنها العقل الفقهي اليوم– إلا وترتد في جوهرها إلى الاعتدال والتوسط.

– وأنه كما يحتاج إلى الوسطية في السلوك والاهتداء بمقتضيات الشريعة، يحتاج إليها قبل ذلك في الفهم، مما من شأنه أن تلتقي عنده آراء الغلاة والمقصرين.

– غير أن العمل بالتوسط والاحتكام إليه في قضايا الحياة المتشعبة، فهما وسلوكا، إن لم تحكمه ضوابط تحده ومعالم ترشده؛ أمكن أن يقع فيه الانحراف، وهذه الضوابط التي أبان عنها البحث هي: عدم مخالفة التوسط للنصوص الواضحة، وأن يكون جاريا على وجه الاستمرارية أو الغلبة، وأن يراعي الخيرية لا مطلق التساهل، وأن يتحرى كذلك الموازنة الدقيقة لا التوفيقية.

– قد يعرف التوسط بالشرع، أو العرف، أو بما يشهد به العقل السليم.

– أبان البحث عن علاقة الوسطية بالفطرة الصحيحة التي ركز فيها الفرار من العنت والمشقة الشديدة.

– وأظهر البحث أن الوسطية تأسست في عصر السلف الأول في اعتبارهم للأدلة التشريعية المعتمدة وفي فهومهم لها. وتجلى ذلك أكثر في تقعيدهم لأدلة شرعية على أساس من استحضار «الوسطية»، وذلك: مثل الاستحسان، ومراعاة الخلاف، وسد الذرائع.

ثم وقع الانحراف في العصور المتأخرة باعتماد أدلة خارجة عن سنن الاعتدال ومجانبة للوسطية، كاتخاذ نصوص الأئمة وأفعالهم محلا لتخريج الأحكام، أو الاستناد إلى ما جرى به عمل القضاة والحكام ولو كان ضعيفا نابيا عن مآخذ الشريعة.

– وأظهر البحث مسألة في غاية الأهمية –اليوم وغدا– وهي: «الاجتهاد الوسطي».. معالمه ومستلزماته: فإذا كان غلق باب الاجتهاد جمودا وانقطاعا؛ فإن فتحه لغير المتخصصين الأكفاء انحلال وتضييع للدين.

– وأبان البحث أن من مقتضيات هذا الاجتهاد الوسطي: تجنب مواقع الغلو وشواذ العلم، وأن يجمع عند النظر بين كليات الشريعة وجزيئاتها، وبين مطلقات النصوص وتقييداتها، فإن في ذلك جملة الفقه، وإلا يقع الزيغ والانحراف.

– ويتفرع عن هذا النظر: أن تتبع الرخص بإطلاق موقع في الانحلال، وتركها بإطلاق موقع في الغلو، وأن الآراء الفقهية الشاذة لا يؤخذ بها، ولا تعتمد في الخلاف، لمجانبتها الاعتدال.

– وأظهر البحث أيضا مدى الحاجة الشديدة إلى استحضار الوسطية في خلافات الفقهاء: فياعتباره والاعتداد به، وفي التضييق من مساحة التخالف، أو باعتمادها مرجحا ما كان جاريا عليها من الآراء الفقهية.

– وهذا الترجيح « بالوسطية» لا يختص بالأئمة المجتهدين فحسب، بل يتعدى إلى المقلدين، فإذا ثبت أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد

الشارع، فلينظر المقلد أي مذهب كان أجرى على هذا الطريق فهو أخلق بالاتباع.

– ومن شأن استحضار التوسط وإعماله في قضايا الخلاف الفروعي، عدم التسليم بقانون التقابل الذي رآه كثير من الأئمة والعلماء على إطلاقه، وهو ما يتأيد بالجمع والتوفيق بين الآراء المتعارضة، وشواهد ذلك في الفقه الإسلامي كثيرة.

– ومن جريان الوسطية في الاجتهاد: حضورها في ميدان الإفتاء والتأهل له: فالمفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور. وأن المستفتي إدا ذهب به مذهب العنت والحرج بغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن طريق الآخرة، وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة المشي مع الهوى. وقد كان الراسخون في العلم يظهرون ما يليق بالجمهور مع علمهم أن ترك ذلك خير.

– ومن مستلزمات الإفتاء والاجتهاد الوسطي أيضا –كما جاء في البحث–: عدم إهمال النظر الخاص في وقائع الأعيان، وآحاد الصور النازلة، وهو المسمى بتحقيق المناط الخاص؛ لأن إهمال ذلك يفضي إلى التزيد في الدين والتحريف فيه فيكون خارجا عن الوسط.

كما يتطلب أيضا: البصر بالفروق بين المسائل، والتيقن من مراتب الأحكام والمعرفة بالدرجات والتفاوت الحاصل بينها عند تخريج الأحكام... كل ذلك خشية الانحراف والزلل عن «الوسط».

– وجمعا بين التنظير والتطبيق، فقد كان البحث مشفوعا بأمثلة تطبيقية عديدة تبين عن سريان الوسطية في كليات التشريع كما في جزيئات الفقه وأهم نظرياته التي كشف عنها علماء العصر.

– وأظهر البحث أيضا: أن التوسط لا يتحقق بالبعد عن أحد الطرفين المتقابلين وتسخير الجهود والأموال له، بينما تبقى الأمة سادرة في

الطرف الآخر لا من رادع أو زاجر؛ بل الوسطية تعادل بين كفتين، وهدى بين ضلالتين، وحسنة بين سيئتين، فلا إفراط ولا تفريط.

- وأظهر البحث ما للشاطبي رحمه الله من أثر بالغ في الاهتمام «بالوسطية» والكشف عن خباياها، ولهذا أرى خدمة لهذا الموضوع الذي به قوام حياة الأمة أن يبحث في فكر أعلام آخرين للوقوف على مزيد من الحقائق المتعلقة به، وأقترح في طليعة هؤلاء كما تبدى لي من تتبع جزئياته: الإمام ابن تيمية، وابن قيم الجوزية، والغزالي، وابن العربي، وابن عاشور... عليهم رحمة الله جميعا.

كما أرى لزاما أن يهتم به المتخصصون في علوم الشريعة الأخرى خصوصا طلاب العقيدة ومقارنة الأديان، والدعوة والإعلام، لتكتمل حلقة البحث في هذا الموضوع.

كما يمكن أن تعقد له المقالات والبحوث الجزئية لتجليته أكثر؛ كإظهار التوسط في المعاملات المدنية تفصيلا، أو الفقه الجنائي تفصيلا، أو العلاقات الدولية (السير)... إلخ، كل ذلك مقارنا بالقوانين والتشريعات الحديثة.

ومن آفاق هذا البحث: أن تعقد النوايا وتتجه العزائم إلى تقعيده وتحديده في ضوابط وقواعد؛ إذ ذلك منتهى وغاية العلوم جميعا؛ ليتسنى التفريع فيما بعد.

وأخيرا فإن فلاح «أمة الوسط» وصلاحها وتقدمها رهين بعودتها في كل مناحي حياتها إلى «الوسطية» التي شرفت بها، وتميزت عن أن تولي طرفها ناحية المشرق أو جهة المغرب.

إن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فذلك مبلغ علمي.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.





١- الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة.

د.عبد العزيز برغوث.

٢- عينان مطفأتان وقلب بصير (رواية).

د. عبد الله الطنطاوي.

٣- دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية.

د. محمد إقبال عروي.

٤- إشكالية المنهج في استثمار السنة النبوية.

د. الطيب برغوث.

٥- ظلال وارفة (مجموعة قصصية) .

د. سعاد الناصر (أم سلمى).

٦- قراءات معرفية في الفكر الأصولي.

د. مصطفى قطب سانو.

٧- من قضايا الإسلام والإعلام بالغرب.

د. عبد الكريم بوفرة.

٨- الخط العربي وحدود المصطلح الفني.

د. إدهام محمد حنش.

٩- الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي.

د. محمود النجيري.

١٠- ملامح تطبيقية في منهج الإسلام الحضاري.

________________ د. محمد كمال حسن.

١١- العمران والبنيان في منظور الإسلام.

________________ د. يحيى وزيري.

١٢- تأمل واعتبار: قراءة في حكايات أندلسية.

________________ د. عبد الرحمن الحجي.

١٣- ومنها تتفجر الأنهار(ديوان شعر).

________________ الشاعرة أمينة المريني.

١٤- الطـريـق... مــن هنـــا.

________________ الشيخ محمد الغزالي

١٥- خطاب الحداثة: قراءة نقدية.

________________ د. حـمـيـد سـمـيـر

١٦- العودة إلى الصفصاف (مجموعة قصصية لليافعين).

________________ فريد محمد معوض

١٧- ارتسامات في بناء الذات

________________ د. محمد بن إبراهيم الحمد

١٨- هو وهي: قصة الرجل والمرأة في القرآن الكريم.

________________ د. عودة خليل أبو عودة

نـهــر متعــدد.. مـتـجـــدد

هــذا الـكـتــاب

الوسطية معنى مبثوث في صرح الفقه الإسلامي كله، عبادات ومعاملات. وعليها قامت كلياته وجزئياته، مسائله ونظرياته، ومن ثم صح القول إنها أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها، وأنها معظم الشريعة وأم الكتاب. فما من مسألة فقهية، أو كلية شرعية، أو قاعدة فقهية، أو نظرية فقهية —كشف أو يكشف عنها العقل الفقهي اليوم— إلا وترتد في جوهرها إلى الاعتدال والتوسط.

وأنه كما يحتاج إلى الوسطية في السلوك والاهتداء بمقتضيات الشريعة، يحتاج إليها قبل ذلك في الفهم، مما من شأنه أن تلتقي عنده آراء الغلاة والمقصرين...



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية
www.islam.gov.kw/thaqafa